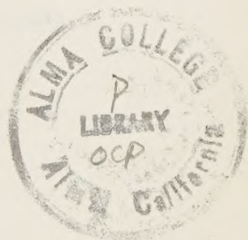
VOLUMEN XX MCMLIV

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM





PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1954

EUGENIO TISSERANT

S. R. E. CARDINALI EPISCOPO PORTUENSI ET S. RUFINAE

SACRI COLLEGII DECANO

S. C. PRO ECCLESIA ORIENTALI SECRETARIO

PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM

INSIGNI BENEFACTORI

SEPTUAGESIMUM VITAE ANNUM COMPLENTI

DEVOTO OBSEQUIO ET GRATO ANIMO

DICATUM

Les Exercices Spirituels de Saint Ignace et la méthode d'oraison hésychastique

Nicodème l'Hagiorite a voulu ranimer le zèle de la contemplation chez ses confrères athonites et en général dans le monde de l'orthodoxie byzantine. Parmi le grand nombre d'ouvrages qu'il a fait imprimer dans ce but (car dans sa candeur il mettait la principale cause d'alanguissement dans le manque de livres) il y a des Πνευματικὰ Γυμνάσματα qui se rattachent manifestement aux Exercices Spirituels de Saint Ignace [1]. Ce volume comprend trois parties: des méditations (p. 11-403; je cite d'après la 3e édition, Athènes 1895); des examens de conscience (p. 403-438); et des lectures (p. 439-593), parce que, dit la préface (p. 8): « tous les exercices spirituels et toutes les vertus s'acquièrent par ces trois moyens: la méditation, l'examen de conscience, et la lecture spirituelle ». On pourrait s'étonner de ne pas rencontrer une partie consacrée à la prière, en particulier aux « méthodes » ou aux « manières » de prier, qui tiennent une place importante dans les Exercices de S. Ignace, et surtout dans certains livres occidentaux inspirés par eux. Nicodème les a-t-il ignorées ? ou estimées négligeables ? En tout cas, lui qui expose ailleurs longuement [2] la méthode en usage chez les hésychastes ne s'est avisé nulle part de la rapprocher de la « 3e manière de prier » ignatienne. Il a fallu encore un siècle et demi pour que cette idée vînt à quelqu'un, ou du moins que quelqu'un l'exprimât. « Un moine de l'Eglise Orientale » écrivant pour les occidentaux dont il connaît la spi-

(1) Cf. M. Viller: *Nicodème l'Hagiorite et ses emprunts à la littérature spirituelle occidentale. Le Combat spirituel et les Exercices de S. Ignace dans l'Eglise byzantine, Revue d'Ascétique et de Mystique,* tome V, 1924, pp. 174-177.

(2) *Enchiridion,* chap. 10, édition de 1801, p. 157 sq.

ritualité mieux que les orientaux de vieille roche, fait en 1951 ce que Nicodème n'a pas songé à faire ou pas voulu faire en 1800 dans la première édition de ses *Pneumatika Gymnasmata*. D'abord, il remarque, et très justement, que « Saint Ignace, dans ses *Exercices Spirituels*, attache une importance considérable à l'environnement et au comportement physiques de l'exercitant » (1). Rien de plus vrai. Et par là Saint Ignace se rattache à d'anciennes traditions monastiques, voire évangéliques. La solitude, le Seigneur Lui-même la recherchait pour prier. La rédaction de Saint Luc (5, 16): Αὐτὸς δὲ ἦν ὑποχωρῶν ἐν ταῖς ἐρήμοις καὶ προσευχόμενος indique une habitude constante et permet de voir autre chose encore qu'une mise en garde contre la vanité dans la recommandation du Maître: « Toi, quand tu prieras, entre dans ta chambre secrète, et les portes fermées, prie ton Père » (Mt. VI, 6). En tout cas, les ermites pouvaient se réclamer de pareil exemple pour justifier leur recherche d'une solitude toujours plus grande où abriter leur prière. Et de même pour l'habitude de consacrer à la prière surtout la nuit, et la fuite de toutes causes de distractions, fût-ce seulement le chant des oiseaux ou le bruissement d'une jonchaie (2).

L'« environnement » a toujours été considéré comme fort important, soit pour la vie chrétienne ou monastique, en général, soit pour la prière, en particulier. L'érémitisme, le monachisme, l'hésychasme classique sont nés de ce souci – et les oratoires, et les prie-Dieu, et les clôtures, et la loi du silence et tant d'autres choses destinées à faciliter le comportement requis pour la prière ou à éloigner les causes de distractions. Toutes les professions et toutes les activités humaines, tôt ou tard, organisent leur ambiance selon les nécessités ou l'utilité du but qu'elles poursuivent. Il serait étonnant que la vie religieuse échappât à cette loi, qui n'est qu'une forme de la prudence et une exigence de la raison. Même cet « environnement » immédiat qu'est le vêtement finira toujours par s'y soumettre. Quand on dit que l'habit ne fait pas le moine, il faut sous-entendre: à lui seul; mais il contribue, plus ou moins notablement, à faire le moine, et même tel moine. Comme la robe et le rabat contribuent à faire l'avocat, et la perruque

(1) *La Prière de Jésus, par un Moine de l'Eglise d'Orient*, Chevetogne 1951, p. 71.

(2) *Verba Seniorum*, lib. 2, n. 5 PL 73.858 C. = Alph. Arsen. n. 25.

le juge anglais. Il y a évidemment place dans cette « loi », pour beaucoup de fantaisie, et de personnalité ou de manque de personnalité. Mais personne sans doute ne saurait se soustraire totalement à l'action du milieu où il vit, et, pour éviter que les réactions psychiques provoquées par lui ne gênent l'activité volontaire, tout le monde cherchera ou tâchera d'établir des conditions extérieures favorables à ses desseins. Encore peut-on le faire pour divers motifs:

La prière étant une « conversatio », une ὁμιλία de l'esprit avec Dieu, deux égards commanderont son « environnement », comme son « comportement physique »: le respect pour le Dieu qu'on prie, et la psychologie de l'homme qui prie. Les deux s'unissent souvent dans la réalité; mais se séparent aussi souvent ou prévalent l'un sur l'autre. Il n'est pas toujours en notre pouvoir de nous mettre dans l'ambiance désirable. C'est pourquoi déjà Origène pose et discute, avec un sérieux qui nous étonne — ne devrait-il pas plutôt nous faire honte ? — le problème du lieu où il est permis de prier (1). Nous avons vite fait de dire: puisqu'il faut prier toujours, il est permis de prier partout. Ce raisonnement est impeccable, selon la logique formelle. Mais il y a la prière explicite, celle qui exclut toute autre attention; et la prière implicite, celle qui accompagne en sourdine une activité différente. Celle-ci comporte une infinité de degrés suivant que l'occupation actuelle accapare plus ou moins totalement l'esprit. Origène sépare peut-être trop nettement ces deux sortes de prières, et ne considère pas assez la possibilité d'un dédoublement de l'attention. Sa spiritualité ignore les efforts cérébraux dommageables à la santé nerveuse et mentale. Pour lui, on prie exclusivement en éloignant tout autre souci; ou l'on prie équivalemment en faisant des actions bonnes. On ne fait jamais deux choses à la fois. De là sa dissertation sur le lieu de la prière. Elle lui est dictée par son sens du respect pour Dieu. La préoccupation d'un état de sensibilité à entretenir ou à acquérir n'y tient aucune place.

C'est le monachisme qui a poussé dans cette direction. Même en dehors de tout Euchitisme, le moine aspirait à une oraison continuelle qui ne coïncidait pas avec celle qu'avait enseignée Origène. Pour Origène, la continuité était toute d'ordre moral: celui-là prie toujours qui donne certains moments de sa journée à la

(1) ORIGÈNE, *De Oratione*, cap. 31, KOETSCHAU II, pp. 395-400.

prière explicite et qui, hors de là, ne fait que des œuvres bonnes. C'est l'unité et la perpétuité d'une même disposition de volonté à l'égard de Dieu. La pureté de l'oraison se confond avec la pureté de l'âme, l'absence de tout péché et de toute inclination volontaire au péché. Le moine, lui, ne se contente pas de cela. Il veut, en outre, une pureté et une continuité d'ordre psychologique: l'oraison perpétuelle par le perpétuel « souvenir de Dieu », la fixité de pensée en Dieu (« ut divinis rebus ac Deo mens semper inhaereat », Cassien *Coll.* I, 8), l'absence de toute cause extérieure et intérieure de distraction. Dans cette visée, le respect de Dieu entre évidemment pour une part, peut-être même, en dernière analyse, la principale; mais pratiquement, et pour la conscience claire, ce qui s'affirme le plus c'est l'aspiration à un état d'oraison caractérisé par un ensemble d'éléments psychologiques et expérimentaux: absence de distractions même involontaires, mêmes pieuses; « les visions en état de veille ou de sommeil, l'extase spirituelle de l'intelligence, la contemplation de la secrète beauté du royaume des cieux, la révélation des mystères de Dieu, le désir d'être uni au Christ et de partager la vie des puissances supérieures, l'aspiration à la jouissance des biens réservés aux saints; la vue de la divine lumière de la gloire de Dieu, selon la parole sacrée: Bienheureux les purs de cœur: eux, ils verront Dieu » (1).

Avec des nuances diverses, et à des degrés divers, le monachisme universel se donne pour but des expériences de ce genre. Plus, sans conteste, les orientaux que les occidentaux. Toute la littérature spirituelle en témoigne, depuis les Messaliens qui poussèrent cet appétit d'expérience jusqu'à l'hérésie, jusqu'à cet auteur moderne qui écrit: « En tant que lumière, — principe de manifestation — la grâce ne peut rester imperceptible en nous. Nous ne pouvons ne pas sentir Dieu, si notre nature est en état de santé spirituelle » (2), en passant par Syméon le Nouveau Théologien qui démontre, ex professo et avec véhémence, cette thèse.

Ignace de Loyola sait, lui aussi, combien la « dévotion » est désirable (3) et il enseigne non seulement à ne pas la dédaigner ou

(1) NICÉTAS STÉTHATOS, *Discours par demandes et réponses, Orient. Christ.*, XII, 1928, p. XXXV.

(2) V. LOSSKY, *Essai sur la Théologie Mystique de l'Eglise d'Orient*, 1944, p. 223.

(3) *Constitutiones Societatis Iesu*, Pars III, cap. I, n. 20.

à l'accepter, mais à la chercher. Comment aurait-il pu faire autrement, ne fût-ce que parce qu'il s'était nourri de *l'Imitation de Jésus-Christ*? (1). Et cette recommandation vaut pour toute la vie. Pendant les Exercices Spirituels en particulier, les grâces à demander ne vont jamais sans une participation de la sensibilité: « La demanda ha de ser según subiecta materia, es a saber, si la contemplación es de resurrección, demandar gozo con Christo gozoso; si es de pasión, demandar pena, lágrimas y tormento con Christo atormentado ». Et dans la première semaine: « será demandar vergüenza y confusión de mi mismo... » (2) ou encore: « pedir crescido y intenso dolor y lágrimas de mis pecados » (3). C'est en vue de ces « grâces » que s'organise l'« environnement »: le retraitant doit d'abord, en général, pratiquer la « séparation des amis et connaissances », ce qui s'appellerait en grec *anachorèse*; l'abandon « de toda solicitud terrena » = l'*amérimnia* de S. Jean Climaque (4). Il devra ensuite veiller attentivement sur ses pensées et observer et discerner les « mociones » des esprits dans son âme (5). C'est la νῆψις et la διάκρισις. Pendant la première semaine, où il veut obtenir la componction, il devra éviter de « penser à des choses plaisantes ou joyeuses, telles que gloire, résurrection etc..., parce que pour sentir de la peine, de la douleur et des larmes pour nos péchés, toute considération de joie ou d'allégresse devient un empêchement » (6). « Pour le même effet, me priver de toute clarté, en fermant fenêtres et portes... » (7). « Ni rire ni dire chose qui porte à rire » (8); « refréner la vue » (9). Pendant la seconde semaine il y aura des changements (10); par exemple: « Pour l'obscurité et la

(1) Sans doute cette « dévotion » ne coïncide pas exactement avec « l'état d'oraison » des Orientaux. Mais cette différence n'intéresse pas notre sujet. De part et d'autre, il y a recherche d'une expérience: cela suffit. Ce qui correspondrait le mieux à la « devotio » latine ce serait la κατάνυξις byzantine.

(2) *Exercices Spirituels*, Ie Sem. Ie Exercice, 2e préambule.

(3) *Ibid.* 2e Exercice.

(4) Annotation 20.

(5) Examen de conscience et règles du discernement des esprits.

(6) Addition 6 de la 1e semaine.

(7) Addit. 7. Cf. CLIMAQUE, PG 88.1100 A; PSEUDO-SYMÉON LE N. Th., *Methodos...* p. 164; NICÉPHORE-MOINE, *De la Garde du Cœur*, PG 147.

(8) Add. 8.; cf. I. HAUSHERR, *Penthos*, Rome 1944, pp. 109-119.

(9) Add. 9; cf. NICODÈME L'HAGIORITE, *De la Garde des Sens....*

(10) 2e Semaine, nota 4.

clarté, le beau temps ou autre, il faut s'en servir dans la mesure où l'on sentira que ce sera profitable et utile pour trouver ce que désire le retraitant ». Pareilles modifications sont indiquées encore pour la troisième et la quatrième semaine. Dans celle-ci il convient de « se servir de clarté et des agréments des saisons: de la fraîcheur en été, en hiver du soleil et de la chaleur, pour autant que l'âme croit ou conjecture que cela peut l'aider, en vue de se réjouir en son Créateur et Rédempteur » (1).

Pour l'« environnement physique », ces indications suffisent: il est bien vrai que Saint Ignace y « attache une grande importance ».

Quant au « comportement physique », il y a deux enseignements à relever: l'un pour les Exercices en général, l'autre pour un exercice en particulier.

En général: « entrer en la contemplation tantôt à genoux, tantôt prosterné à terre, tantôt couché sur le dos, visage en haut, tantôt assis, tantôt debout, toujours en vue de chercher ce que je désire. Deux remarques: la première, c'est que si je trouve ce que je désire à genoux, je ne passerai pas outre; et (de même si je trouve) prosterné etc...; la seconde, au point où je trouverai ce que je désire, là je me reposerai, sans anxiété de passer outre (d'aller plus loin) jusqu'à ce que je sois satisfait » (2).

Ici ce n'est pas le respect pour Dieu qui détermine le choix de l'attitude corporelle; c'est le désir de faciliter l'exercice de la méditation. Encore faut-il ne pas oublier le principe énoncé dans la 3e annotation et qui vaut pour toute la vie: « Comme, dans tous les exercices spirituels, nous faisons des actes de l'entendement, en réfléchissant, et des actes de la volonté en aimant, prenons garde que dans les actes de la volonté, quand nous parlons vocalement ou mentalement avec Dieu Notre Seigneur ou avec ses Saints, il faut de notre part une plus grande révérence que lorsque nous faisons des actes de l'entendement ».

Avant d'en venir à la « troisième manière de prier », quelques réflexions. Le but de ces ordonnances sur l'attitude corporelle tout comme de celles qui regardent l'ambiance matérielle ou sociale, c'est toujours « de trouver ce qu'on cherche ». Ce qu'on cherche immédiatement, dans l'exercice présent, c'est-à-dire la grâce que de-

(1) 4e Sem. note 4.
(2) 1e Sem., 4e addition.

mande le troisième préambule; ou ce qu'on cherche dans l'ensemble de toute une semaine: componction, compassion, joie de la résurrection. Cela, l'auteur des Exercices le dit ou le fait dire au retraitant. Ce qu'il ne semble pas, à première vue, lui dire, c'est que ces menues prescriptions tendent à assurer l'effet de la retraite tout entière. Il ne veut pas que son disciple qui, par hypothèse, est un homme à convertir, nourrisse mal à propos des préoccupations trop lointaines qu'il ne saurait encore supporter et qui lui créeraient des embarras. A chaque jour suffit sa tâche. Disposition très évangélique. Le directeur des exercices doit veiller à ce que le retraitant n'anticipe jamais: mieux vaudrait même qu'il ignorât dans la première semaine ce qu'il aura à faire dans la seconde (1). Mais tout le détail s'organise en vue du but dernier: « ordonner sa vie sans se déterminer par une affection quelconque qui soit désordonnée » (2): autrement dit, régler ce qui lui « reste de vie dans la chair (3) non pas selon des convoitises humaines, mais selon la volonté de Dieu »; en termes simples: trouver sa véritable vocation et se décider à la suivre. Par delà ce but dernier des Exercices, il y a encore le but suprême de toute créature humaine: « louer, adorer et servir Dieu Notre Seigneur » (4).

Il y a ainsi toute une hiérarchie de buts subordonnés les uns aux autres. Au-dessous du but suprême: gloire de Dieu ou salut de l'âme absolument nécessaire, s'échelonnent en gradation descendante des buts qui seront de moins en moins nécessaires parce que de plus en plus ils prendront valeur de simples moyens. Et par suite, à leur endroit, s'affirme de plus en plus la liberté du retraitant. Chercher et trouver sa vocation, c'est un devoir dont rien ne dispense. Pourtant, quand on ne s'en est pas donné la peine et que, même imprudemment, on s'est engagé dans un genre de vie que l'on ne peut plus quitter, à l'élection désormais impossible, se substituera, comme un δεύτερος πλοῦς, la « Réforme de sa propre vie et état ». Pour faire une bonne élection, quand la volonté de Dieu ne se manifeste pas souverainement comme à Saint Matthieu ou à Saint Paul, rien ne vaut les Exercices de trente jours. Pourtant il serait vain de vouloir y faire passer tout le monde, faute

(1) Annot. 11.
(2) Titre des Exercices.
(3) Cf. I Petri 1, 14.
(4) Principio y fundamento.

de volonté ou de capacité chez beaucoup. Pour ceux-là, des succédanés ou des accommodements sont prévus (1). Pour ceux qui y viennent, il faudra tâcher de les amener à la plus grande générosité possible (2), de façon qu'ils n'aient plus d'autre désir ni intention que la plus grande louange et gloire de Dieu Notre Seigneur. « Parce que chacun doit se persuader que dans les choses spirituelles il avancera dans la mesure où il sortira de son amour-propre, de sa volonté et de son intérêt propre » [189] (3). Plus bas, de plus en plus prédominera la qualité de moyen. Consolation et désolation, facilité ou difficulté de l'oraison — et industries à employer pour y réussir. Aucune de celles-ci n'est jamais imposée comme indispensable; les additions, où elles sont présentées, portent cette note dans leur titre même: « Remarques additionnelles, pour mieux faire les exercices et mieux trouver ce que l'on désire » [73]. En particulier ce qui regarde l'« environnement et le comportement physiques » n'est jamais recommandé sans restriction ou sans que s'affirme la liberté du retraitant. « Me priver de toute clarté... le temps que je passerai en chambre, sauf pour psalmodier, lire ou manger » — et évidemment toute autre chose raisonnable qui requiert la lumière (4).

Et pendant la seconde semaine encore davantage: c'est le retraitant lui-même qui décide dans quelle mesure il lui convient de jouir ou de se priver de la lumière, du beau temps.... [130].

Cette liberté s'affirme avec une sorte d'emphase par rapport à la posture corporelle à prendre pendant la méditation: toutes sont admises, sans note préférentielle pour aucune, et à aucune n'est attribuée une efficacité particulière, à priori. A chacun de voir, chaque fois, ce qui lui vaut mieux, en vue du but immédiat.

Nous sommes ici très loin de la méthode hésychastique et de ses présupposés physiologiques. « Saint Ignace de Loyola... attache une importance considérable au comportement physique de l'exercitant ». Oui, mais on pourrait aussi bien dire qu'il ne lui en attribue aucune. Quand il n'y va plus du respect dû à Dieu dans l'oraison proprement dite, aucune règle générale ne saurait être

(1) Annot. 18 et 19.

(2) Annot. 20, fin; Règne etc....

(3) Les chiffres entre crochets droits renvoient aux numéros marginaux introduits dans les éditions des *Exercices* depuis celle des *Monumenta Historica Societatis Iesu,* Rome 1920.

(4) Addit. 7.

édictée raisonnablement sur ce point. Les tempéraments, les habitudes acquises, les variations imprévisibles dues à mille causes extérieures et intérieures imposent de laisser à chacun, chaque fois, entière liberté, tout en le prévenant contre la tentation d'inconstance, en lui rappelant d'après quel principe il devra choisir son maintien corporel: le but immédiat, la réussite de l'exercice présent.

Si nous en venons maintenant à la « troisième manière de prier » qui est ce qui rappelle le plus la méthode respiratoire orientale, nous y trouverons le même esprit libéral.

D'abord les « trois manières de prier » ne font pas partie des *Exercices Spirituels*: nulle part, au cours de ceux-ci, elles ne sont ni imposées ni recommandées. Ensuite, de ces trois manières, le mode « por compás » est le dernier. Il est laissé totalement à la libre disposition de chacun. A chacun de voir s'il y trouve goût et profit. Puis aucune attitude corporelle n'y est prescrite ni même mentionnée. Ensuite on a le choix entre beaucoup de formules de prière: le Pater noster « y las otras oraciones, Ave Maria, Anima Christi, Credo, Salve Regina », et sans nul doute d'autres encore, toutes celles que l'on a l'habitude de réciter, toutes celles en usage dans l'Eglise et que l'on sait par cœur.

De plus, ici, le rythme de la respiration n'a aucune signification physiologique. Ce n'est qu'une façon de mesurer le temps, ou de le limiter, comme en d'autres endroits des Exercices il est recommandé de faire telle ou telle chose l'espace d'un Ave Maria (1), ou d'un Pater Noster (2).

Le troisième mode de prière n'est qu'une méditation rapide sur chaque mot significatif de diverses prières, comme le rosaire est une méditation rapide sur les mystères de la vie de Notre Seigneur et de Sa Sainte Mère. Il diffère de la seconde manière de méditer précisément par cette brièveté et cette mesure du temps, comme le chapelet diffère de la méditation d'une heure sur un seul fait évangélique. Qui voudrait pratiquer cette méthode rythmée d'oraison en marchant, pourrait aussi bien utiliser le rythme de la marche, en disant un mot ou, pour ralentir, une syllabe à chaque pas. Surtout il faut noter que l'attention doit se porter « principalement sur la signification de chaque parole, ou sur la personne à qui s'adresse la prière, ou sur la bassesse de qui prie, ou sur la

(1) 1e Semaine, 1e addition.
(2) *Ibid.*, 3e add.

distance entre tant de grandeur et tant de bassesse ». Il ne reste évidemment pas beaucoup d'attention disponible pour la cadence elle-même. Enfin, à cette troisième et dernière manière de méditer n'est attribuée aucune efficacité particulière. C'est *une* façon de s'occuper pieusement; chacun est libre de l'employer, si et dans la mesure où il le juge utile. Pas la moindre allusion à un résultat spécial d'ordre mystique ou autre.

Par presque tous ces traits les méthodes de Saint Ignace diffèrent de celles enseignées, entre le XII[e] et le XIV[e] siècle, par le moine Nicéphore et Pseudo-Syméon le Nouveau Théologien. La comparaison, pour être juste, doit se faire entre les deux méthodes à leur source: dans le courant des siècles, l'une et l'autre ont pu subir des modifications, par exemple dans le sens d'une moindre liberté d'une part, d'une liberté plus grande de l'autre.

Il suffit de juxtaposer aux textes des Exercices ceux de Nicéphore et de « Syméon ».

« Ensuite, assis dans une cellule tranquille, et à l'écart dans un coin, applique-toi à faire ce que je te dis: ferme la porte et élève ton intelligence au-dessus de tout objet vain ou temporel. Ensuite, appuie ta barbe sur la poitrine, et dirige l'œil corporel avec toute l'intelligence sur le milieu du ventre, c'est à dire sur le nombril: comprime alors l'aspiration d'air qui passe par le nez de manière à ne pas respirer à l'aise, et fouille mentalement au-dedans des entrailles pour trouver le lieu du cœur où séjournent volontiers toutes les puissances de l'âme. Dans les débuts tu trouveras une obscurité et une opacité opiniâtres, mais en persévérant et en pratiquant cet exercice de jour et de nuit, tu trouveras, ô merveille ! une félicité sans bornes. Sitôt en effet que l'intelligence aura rencontré le lieu du cœur, elle aperçoit tout à coup ce dont jamais encore elle n'avait eu connaissance: Elle aperçoit, de fait, l'air existant au-dedans du cœur et se voit elle-même tout entière lumineuse et remplie de discernement. Dorénavant, à peine un raisonnement poindra-t-il, que, sans lui laisser le temps de prendre forme et contours, elle le pourchassera et l'anéantira par l'invocation de Jésus-Christ... Le reste, tu l'apprendras, Dieu aidant, en pratiquant la garde de l'esprit, et en retenant Jésus dans le cœur. Car, a dit quelqu'un, " assieds-toi dans ta cellule et elle t'apprendra toutes choses " » ([1]).

([1]) *Méthodos...*, *Or. Christ.*, IX, 2, 1927, p. 164 sv.

Nicéphore-Moine [1] et Pseudo-Syméon se complètent mutuellement, sans se contredire jamais: ce que l'un indique brièvement, l'autre (s'il est autre) le développe davantage, et vice-versa. Nicéphore décrit savamment le mécanisme de la respiration, ses organes, sa raison d'être; puis il continue: « Toi donc, assieds-toi, recueille ton intelligence, introduis-la, cette intelligence, dans la voie nasale (par) où l'air respiré (πνεῦμα) entre dans le cœur; pousse-la, force-la à descendre, avec l'air respiré, dans le cœur ». Pour décrire la joie de cette rencontre du cœur et de l'intelligence, le moine emploie une comparaison attendrissante: « De même qu'un homme rentrant chez lui après un voyage à l'étranger ne sait que devenir sous le coup de la joie d'avoir retrouvé ses enfants et sa femme, ainsi l'intelligence, quand elle s'est unie à l'âme, s'emplit d'une volupté et d'une allégresse indicibles ». Tout comme Syméon, Nicéphore recommande l'emploi de l'invocation de Jésus; mais contrairement à Syméon, il en donne la formule complète: « Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi ». Car une fois entré dans ce royaume de Dieu qui est au-dedans de nous, « il ne faut pas se taire et demeurer désormais oisif, mais se livrer sans trêve à ce travail, à cet exercice ». Et cela à l'exclusion de toute autre pensée, car lorsque le Méthodos parle d'anéantir tout « logismos » aussitôt qu'il point à l'horizon de l'âme, il ne s'agit pas seulement de pensée mauvaise. Nicéphore entend que l'on fasse le vide (« tu le peux, si tu veux ») en « enlevant à la cogitative toute cogitation » pour ne lui laisser que le « Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi » [2]. Il y faudra peut-être des efforts violents (βιάζεσθαι), mais le résultat en vaut la peine, car il est absolument certain (ἐκτὸς πάσης ἀμφιβολίας).

En résumé: il y a entre la méthode dite hésychastique et les enseignements de Saint Ignace un point commun, l'idée d'une participation du corps à la psychologie de l'oraison. Pour imaginer cela, il ne fallait sans doute pas du génie, encore moins à Saint Ignace qu'aux hésychastes. Ceux-ci auraient pu se laisser arrêter par une double tradition orientale, s'ils l'avaient prise à la lettre:

(1) Qui est peut-être identique avec Pseudo-Syméon, selon une hypothèse que le P. Jugie a combattue, mais que jugent probable l'anonyme « Moine de l'Eglise d Orient » qui a écrit sur « La Prière de Jésus » (Chevetogne 1951, p. 41) et Jean GOUILLARD (*Petite Philocalie de la Prière du Cœur*, Paris 1953, p. 206).

(2) NICEPHORUS MONACHUS, *De Custodia Cordis*, PG 147. 963-966.

1) l'habitude de se tenir debout pour prier. Elle était tellement dans les mœurs que le mot ἵστασθαι et surtout παρίστασθαι, se tenir debout, pouvait s'employer tout seul, pour dire se livrer à l'oraison (1). Toutes les histoires des grands orants montrent ceux-ci debout, fût-ce des nuits entières, comme Saint Arsène (2). Cette attitude commandée par le respect devait contribuer pour sa part à faire de la prière le plus dur labeur de la vie monastique (3), car la « station » (στάσις) constitue une des austérités les plus pénibles. La liturgie exigeait la même posture: τὸ ἑστάναι τοῦ λειτουργεῖν ἐστι σημεῖον· οὐκοῦν τὸ καθῆσθαι τοῦ λειτουργεῖσθαι (4). Non qu'il fût défendu de prier en une autre: la génuflexion, par exemple, en des circonstances particulières. Il était même permis de prier assis, plus exactement: de prier quand on était assis pour une raison légitime, par exemple, en se livrant à un travail manuel (5); mais l'idée de s'asseoir précisément *pour* prier, pour mieux prier, pour trouver la prière parfaite, cette idée ne pouvait pas venir facilement à qui avait lu les auteurs spirituels anciens et vu les cérémonies liturgiques.

Tertullien proteste ironiquement contre la coutume que d'aucuns avaient tirée du *Pasteur d'Hermas*, de s'asseoir *après* la prière. « Si quidem irreverens est assidere sub conspectu contraque conspectum eius quem maxime reverearis ac venereris, quanto magis sub conspectu Dei vivi angelo adhuc orationis adstante factum istud inreligiosissimum est? Nisi exprobramus Deo, quod nos oratio fatigaverit » (6). Dans un style moins véhément, Origène exprime la même idée: « Il me semble que celui qui va se mettre en prière, en faisant une petite halte pour s'y préparer,

(1) Cf. par ex. Nil, *De Oratione*, chap. 9, 44, 73.

(2) Alph. Arsène n. 30.

(3) Cf. *Ibid.* Agathon n. 9.

(4) S. Jean Chrys., *In epist. ad Hebr.* hom. 18, n. 1, PG 63. 135. Il ne faudrait pas pourtant raisonner uniquement à partir du terme ἵστασθαι, dont le sens pourrait parfois s'être affaibli comme celui de « stare » qui finit par signifier seulement être, si bien qu'en italien on dit « stare seduto ». Mais pareille façon de parler, si elle existe en grec moderne, ne date certainement pas de loin.

(5) Cf. Alph. Lucius; on pourrait citer ici des textes concernant la prière perpétuelle.

(6) *De Oratione* 16, Reifferscheid-Wissowa, CSEL 20, p. 190. Cf. Th. Klauser, *Die Cathedra im Totenkult*, Münster 1927, Index p. 195, s. v. *Sitzen*.

devient plus dispos et plus vigoureux pour tout ce que la prière requiert; quand il aura rejeté toute divagation d'esprit, quand il se sera gourmandé lui-même selon son pouvoir en se remémorant de quelle Majesté il approche et qu'il est impie de se présenter à Elle languissant et lâche, avec une sorte de dédain; quand il aura éliminé tout objet étranger [1], alors seulement il doit en venir à prier; quand il aura pour ainsi dire tendu son âme avant d'étendre les mains, élevé l'intelligence vers Dieu avant d'élever les yeux, et, avant de se mettre debout, soulevé de terre la faculté-maîtresse pour l'établir devant le Seigneur Universel; quitté tout ressentiment contre qui que ce soit de ceux qui paraissent lui avoir fait tort, et cela dans la mesure même où l'on souhaite pour soi que Dieu ne se souvienne pas des torts qu'on lui a faits ni des péchés qu'on a commis contre beaucoup de ses semblables, ni, en un mot, de tout ce que l'on a conscience d'avoir jamais perpétré contre la droite raison. De fait, il ne faut pas mettre en doute que, mille attitudes du corps étant possibles, l'attitude qui comporte l'extension des mains et l'élévation des yeux doit être préférée à toutes autres, en transportant sur le corps même comme une image des qualités qui conviennent à l'âme pendant la prière. Cela, nous disons qu'il faut le faire par principe, hormis toute circonstance qui s'y oppose. Car s'il survient une circonstance contraire, il peut être convenable de prier assis, en raison d'une trop pénible maladie des jambes, soit même couché pour cause de fièvres ou d'autres telles maladies. Par égard aux conditions de milieu, par exemple quand nous voyageons en bateau ou que les affaires ne nous permettent pas de nous retirer pour nous acquitter de la prière obligatoire, il y a lieu de prier sans rien laisser paraître ».

« Pour ce qui est de se mettre à genoux, comme il est nécessaire quand on va devant Dieu s'accuser de ses péchés, pour en demander la guérison et le pardon, il faut savoir que c'est un symbole de sujétion et de subordination, selon la parole de Paul: C'est pourquoi je fléchis mes genoux devant le Père de qui vient toute paternité dans les cieux et sur terre [2]. Quant à l'agenouillement d'esprit, ainsi dénommé parce que chacun des êtres, au nom de Jésus, se soumet à Dieu et s'humilie devant Lui, il me semble que l'Apôtre

(1) Cf. *De Oratione* chap. 21.
(2) Eph. 3, 14 sv.

y fait allusion quand il écrit: Pour qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse au ciel, sur terre et sous terre » (1).

Chez les moines on observait fidèlement ces règles de bienséance envers Dieu. Le tout premier des apophthegmes (2) nous renseigne de façon pittoresque en racontant ce que Dieu lui-même montra au Père des moines par le ministère d'un ange: « Le saint abbé Antoine, en un temps où il vivait (καθεζόμενος) seul dans le désert, entra en état d'acédie et en un grand obscurcissement de pensées. Il disait à Dieu: Seigneur, je veux être sauvé et mes pensées ne me le permettent pas. Que faire dans mon angoisse ? Comment faire mon salut ? Etant alors sorti un peu, Antoine aperçoit quelqu'un de pareil à lui-même: il était assis et travaillait; ensuite il se leva de son travail et pria; puis de nouveau il s'assit et se remit a tresser sa chaîne; puis de nouveau il se mit debout en prière. Or c'était un ange du Seigneur, envoyé pour encourager et rassurer Antoine. Et il entendit l'ange lui dire: Fais ainsi, et tu es sauvé ».

Nicéphore-Moine, lui, en dehors de toute maladie, loin de toute ambiance gênante, enseigne à s'asseoir pour prier, et précisément au saint Nom de Jésus, et précisément pour demander miséricorde.

Les textes mêmes qu'on aurait pu alléguer pour justifier pareille innovation, tel que celui que nous avons vu citer dans le *Methodos* (supra p. 16) risquaient fort de n'être pas pris dans leur sens originel. A propos de « assieds-toi dans une cellule tranquille, à l'écart dans un coin », Jean Gouillard note: « La même formule, certainement très ancienne, se retrouve *ad verbum* chez Syméon le N. Théol. PG 120. 621. C » (3). Assurément, et voici quelques références: Ephrem: καθεζομένου δέ σου ἐν τῇ ἡσυχίᾳ τοῦ κελλίου, ἐπισυνάγαγε τοὺς διαλογισμούς σου, καὶ εἰπὲ τῇ καρδίᾳ σου... (4). Ammonas: καθεζόμενος εἰς τὸ κελλίον σου, συνάγαγέ σου τὸν νοῦν (5). Nous voilà au quatrième siècle, si ces textes sont authentiques. Le second se retrouve sous le nom d'Evagre (6). Il vaut la peine de citer les mots qui l'introduisent, parce qu'ils rappellent le ποίησον ὃ λέγω

(1) Phil. 2, 10; Origène, *De Oratione*, chap. 31, 2 sv., Koetschau, II, pp. 395-7.

(2) Alph. Antoine 1.

(3) *Petite Philocalie*... p. 216.

(4) *Parénèse XVI*, Ed. Rom., II, p. 91 F.

(5) *Patr. Orient.*, XI, p. 486.

(6) *Rerum Monac. Rationes* 9, PG 40.1261 A.

σοι de Nicéphore et de Pseudo-Syméon: σὺ δέ μοι ἄκουε καὶ ποίει ὃ ἐντέλλομαί σοι· καθεζόμενος ἐν τῷ κελλίῳ σου, συνάγαγέ σου τὸν νοῦν. Ce passage, qui est une méditation en forme sur les fins dernières, a toutes les chances d'être d'Evagre: il se retrouve sous le nom de celui-ci dans la collection alphabétique des *Apophthegmata Patrum* (1) et dans la *Philocalie* (2). Mais *il n'y est point question de prière.* Quand le même Evagre (ou Saint Nil) parle de celle-ci, il dit, non sans véhémence: « Tiens-toi debout vaillamment et prie énergiquement »... (3). Selon Pseudo-Macaire, on peut pour l'oraison ou se tenir debout ou s'incliner ou fléchir les genoux (4); il n'ajoute pas: s'asseoir.

Dans la fameuse sentence que Pseudo-Syméon introduit par un simple φησί comme si c'était un verset de la Sainte Ecriture: καθέζου γάρ φησι dans la cellule et la cellule t'enseignera tout, le verbe « assieds-toi », ou plutôt « reste assis » ne signifie pas la posture corporelle, mais seulement le contraire de προέρχεσθαι (5). Il y a du reste dans les *Vitae Patrum,* sous le nom vénérable de Poemen, une explication ex professo de ce que signifie l'expression « sedere in cella ». « Comment faut-il que le moine soit assis dans sa cellule » ? Réponse: « Etre assis dans la cellule, quant à ce qui se voit, c'est le travail manuel, manger une fois, se taire, méditer; pour ce qui est des progrès cachés, c'est porter avec soi le blâme (de soi-même) en quelque lieu que l'on aille, ne pas négliger les heures des synaxes ni (celles des prières) secrètes » (6). Que l'on compare à cette explication l'opuscule cité ci-après, p. 23, de Grégoire le Sinaïte, et qui porte le même titre: « Comment faut-il qu'un hésychaste soit assis »...

2) En second lieu, les hésychastes auraient pu éprouver de la répugnance à faire participer le corps à la prière, à cause de ce que les grands maîtres spirituels avaient écrit sur l'*Oraison pure.*

Depuis Socrate au moins, c'était devenu un axiome des sages que la purification consistait « à séparer le plus possible l'âme du corps, à lui donner l'habitude de se recueillir et de se ramasser de

(1) Cotelier, *Eccl. Graecae Mon.*, I, p. 437 sv.

(2) 2e éd., vol. I, p. 24 sv.

(3) *De Oratione* 9.

(4) Cf. W. Strothmann, *Die arabische Makariustradition*, 1934, p. 25.

(5) Cf. *Alph.* Sérapion 4, et pas mal d'autres passages.

(6) *Alph.* Poemen 168 = Vitae PP. V, X, 64, PL 73.923 B = Martin. Dumiensis n. 21; PL 74. 386 A.

toutes parts en elle-même, hors du corps; à demeurer autant qu'il se peut, et dans le temps présent et dans le futur, seule à part elle, détachée, pour ainsi dire, des liens du corps » (1). Tous les tenants du platonisme, chrétiens ou non, répéteront cette idée. C'est dans ce sens qu'ils interpréteront la fameuse définition de la philosophie: μελέτη θανάτου, c'est à dire non pas une méditation sur la mort, mais un exercice de mort, ou de séparation de l'âme d'avec le corps. Les latins, et Saint Thomas, connaîtront cette doctrine en particulier à travers le commentaire de Macrobe sur le *Songe de Scipion* (2). Le corps, et même l'âme au sens restreint de ce mot (par opposition à *l'intelligence*) ne servent de rien, et créent même beaucoup d'embarras. « Renie la chair et l'âme et vis selon l'intelligence », dit sentencieusement le Traité de « Nil » sur la prière (3), et cela à la suite de toute une série de chapitres (4) qui enseignent à ne tenir aucun compte du corps et de ses révoltes, de ses exigences, de ses frayeurs. Il y a bien un « mode actif » de prière, c'est la psalmodie qui appartient à la sagesse « multiforme » (5); elle s'oppose au « mode contemplatif » (6), elle s'attache à la quantité, tandis que « l'excellence de l'oraison consiste dans la qualité » (7). Bref, le degré supérieur, la προσευχή au sens mystique, suppose dépassée toute matérialité et multiplicité; elle est pure, immatérielle (119), sans-pesanteur (132), spirituelle (128); elle présuppose la parfaite insensibilité (120), la sortie de tous concepts tirés des sens, de toutes formes et images (116-117): elle constitue le moine dans l'état angélique (113). Si on cherche à l'expliquer dans la ligne d'Origène, d'Evagre, de Cassien, ce sera un ravissement « dans lequel le moine n'a plus conscience de lui-même ni du fait qu'il prie » (8); une oraison « quae non solum nullius imaginis occupatur intuitu, sed etiam nulla vocis, nulla verborum prosecutione distinguitur, ignita vero mentis intentione per ineffabilem

(1) PLATON, *Phédon*, 67c.

(2) CICÉRON, *De Republica*, VI.

(3) Chap. 110. Cf. PLOTIN, *Enn.* I, 2, 3,

(4) 105-109, cf. 111.

(5) *L. c.*, 85; cf. 83.

(6) Cf. *De Oratione*, Prologue.

(7) Cf. *Ibid.*, capp. 151-152.

(8) CASSIEN, *Coll.*, 9, 31, PETSCHENIG, p. 227; cf. ORIGÈNE, *Comm. in Ps. 126*, LOMMATZSCH, XIII, p. 122; et PLOTIN, *Enn.*, VI, 9, 7; *Dictionn. de Spir.* fascicule XIII, 1733 med.

cordis excessum inexplebili spiritus alacritate profertur, quamque mens extra omnes sensus ac visibiles affecta materies gemitibus inenarrabilibus atque suspiriis profundit ad Deum » (1). Dans le système de Denys, ce ne peut être que l'extase, la « sortie de soi-même et de toutes choses » (2). Or il faut remarquer que les hésychastes, à commencer par Nicéphore et Pseudo-Syméon, entendent bien arriver à cette oraison sublime, et se servir pour cela de leur méthode psycho-physiologique. C'est devant cette nouveauté qu'ils auraient pu reculer. S'ils ne l'ont pas fait c'est qu'ils avaient une raison majeure de tenir à la posture assise: sans elle, la méthode scientifique n'existe pas (3).

En effet, tous ceux qui l'exposent commencent par faire asseoir leur disciple. Grégoire le Sinaïte a même écrit un opuscule intitulé: « Comment un hésychaste doit être assis, et qu'il ne doit pas abandonner cette posture, malgré la douleur qu'il en ressent, et de ce que l'on doit faire pendant la prière » (4). Le but c'est d'enfermer l'esprit au-dedans. Grégoire Palamas nous apprend que certains blâmaient les efforts que faisaient les hésychastes pour « confiner au-dedans du corps notre intelligence. Il faudrait plutôt, et de toute manière, l'en expulser » (5). Palamas répond par une excellente distinction: « Nous, nous disons que c'est un mal d'être dans des pensées corporelles; être dans le corps ce n'est pas un mal, puisque aussi bien le corps n'est pas mauvais » (6). Le palamisme, en réaction contre un spiritualisme trop platonisant, a sciemment cherché à réhabiliter le corps, temple du Saint Esprit (7).

A part cette idée commune d'une certaine participation du corps à la psychologie de la prière, tout diffère entre Saint Ignace et Nicéphore-Moine. D'une part, toute liberté de choisir telle attitude qui paraîtrait plus favorable, d'autre part la seule posture

(1) CASSIEN, *Coll.*, 10, 11, PETSCHENIG, p. 305 sv.

(2) *Theol. Myst.* I.

(3) *N. B.* Je ne dis pas que la « prière de Jésus » n'existe pas !

(4) *Philocalie*[2] II, p. 273 sv. = PG 150. 1329 ss.

(5) *Pour ceux qui se livrent à la sacrée quiétude, Philocalie* II p. 300 col. 1 infra = PG 150. 1103 B.

(6) *L. c.*, p. 301, col. 1.

(7) En lisant mon manuscrit, le P. B. Schultze a remarqué que des idées semblables ont été exprimées à propos de Palamas par l'Archimandrite Cyprien (KERN) dans son livre *Антропология Св. Григория Паламы*, Paris 1950 p. 359 sv.

assise. Ici une savante théorie physico-psychique pour justifier la méthode respiratoire, là une simple utilisation du rythme respiratoire pour mesurer le temps de réflexion donné à chaque mot. Chez le byzantin l'affirmation d'une efficacité infaillible (ἐκτὸς πάσης ἀμφιβολίας), chez l'espagnol pas la moindre allusion au résultat. Celui-ci donne sa « troisième manière de prier » simplement comme une façon de s'occuper pieusement et utilement, en laissant chacun juge de cette utilité. L'autre, à grands renforts de phrases enthousiastes, annonce dès le début de son opuscule, qu'il va exposer « une science de vie éternelle, voire céleste, ou plutôt une méthode qui mène sans fatigue ni sueur celui qui l'adopte au port de l'apathia » (1). Il est bien entendu que cette promesse ne se fonde pas sur les procédés psycho-physiologiques isolés de la praxis, mais il est également certain que ces procédés expliquent pour une bonne part l'enthousiasme et la certitude de Nicéphore. Autrement, n'aurait-il pas fait injure à ses confrères moines, en leur annonçant comme une nouveauté des enseignements dont ils s'étaient nourris depuis leur enfance monastique ? « Vous tous qui brûlez d'obtenir la grandiose et divine " photophanie " de Notre-Seigneur Jésus-Christ; vous tous qui voulez recevoir consciemment dans votre cœur le feu supra-céleste; vous tous qui recherchez avec empressement l'expérience sentie de la paix avec Dieu; vous tous qui, pour découvrir et posséder le trésor caché dans le champ de vos cœurs, vous êtes dépossédés de tous les biens de ce monde; vous tous qui voulez dès à présent vous éclairer splendidement à la lumière des lampes spirituelles (2) et avez renoncé à toutes les choses présentes; vous tous qui souhaitez connaître et saisir d'une connaissance expérimentale le royaume de Dieu au-dedans de vous, accourez ! Je vais vous exposer une science de vie éternelle etc. ». Pareils accents, redisons-le, constitueraient une offense et aux Pères qui ont depuis longtemps enseigné la praxis, la nepsis, l'attention, la garde du cœur, l'hésychia (3), et aux moines aussi solennellement convoqués à entendre ce qu'ils savent depuis longtemps, si ce ton de manifeste ne valait pas principalement par la seule chose neuve (4) qui sera dite et qui est de « Nicéphore lui-même » (col. 961

(1) PG 147.945 sv.

(2) Réminiscence de Mt. 25, 1 sv.

(3) Cf. *l. c.*, col. 961 B.

(4) C'est cela seul que les deux Xanthopoulos appellent la *Méthode Physique de Nicéphore* (*Centurie*, cap. 18, PG 147.677 D.).

B-966): l'art de forcer l'intelligence à entrer et à demeurer dans le lieu du coeur avec la respiration. Ce n'est pas pour rien que dans ce passage l'auteur répète par deux fois ce ποίησον ὃ λέγω σοι: fais ce que je te dis, que nous trouvons aussi chez Pseudo-Syméon (1) à propos du même exercice.

Toutes ces différences tiennent, en dernière analyse, à une seule qui est la plus importante. On a remarqué combien, dans son prologue que nous venons de citer, Nicéphore insiste sur le sentiment, la conscience, l'expérimentation. Il est par là, nous l'avons dit avec les mots de V. Lossky, dans la ligne d'une spiritualité traditionnelle chez les ascètes orientaux. Non pas assurément que, ici encore, il faille prendre au sens exclusif ce qu'il dit. La recherche de la contemplation, des joies de l'oraison, de l'expérience mystique n'exclut pas le souci de la gloire de Dieu. Constatons simplement que cette recherche est ici très apparente, et que de la gloire de Dieu, de la venue ou de l'extension du royaume de Dieu il n'est pas dit un seul mot dans tout l'opuscule, pas plus que dans celui du Pseudo-Syméon, ni dans la plupart des autres écrits de la même école, pas même dans la volumineuse *Centurie* des deux Xanthopoulos (2) lesquels pourtant posent dès le début (3) ce principe: Παντὸς πράγματος ὁ σκοπὸς προηγεῖται = « ce qui domine et gouverne toute entreprise, c'est le but ».

Le but du moine oriental, celui du moins dont lui parlent le plus souvent ses livres spirituels, de l'hésychaste en particulier, c'est (disons-le encore avec les mots de Nicéphore) : « de connaître et de saisir d'une connaissance expérimentale le royaume de Dieu au-dedans de soi ». Le but de Saint Ignace, celui du moins dont il ne se lasse pas de parler, c'est, disons-le avec les mots d'un résumé quasi officiel: « Deus. Eius gloria est finis Societatis, ideoque in omnibus illa sola quaerenda quae magis conferunt ad eius laudem, obsequium, ad animarum profectum, ad bonum universale » (4). L'auteur de la table des matières, très détaillée, d'où proviennent ces lignes a renoncé à indiquer là des références aux Constitutions. Il s'est contenté d'un *passim* qui en dit long et qui ne se rencontre plus qu'à l'article *Corpus societatis*. Pour Saint

(1) *L. c.*, p. 164 [68].
(2) PG 147. 635-812.
(3) Chap. 3, col. 637 C.
(4) *Constitutiones Societatis Iesu*... Auctore S. Ignatio de Loyola... Romae 1937, Index Alphabeticus, s.v. Deus.

Ignace, il faut tâcher d'avoir de la dévotion, dans la mesure de la grâce que Dieu communique à chacun (1). Mais surtout, « que les visites spirituelles (les consolations) soient nombreuses ou rares, il faut avoir soin d'aller de l'avant dans le service de Dieu » (2), « no queriendo ni buscando otra cosa alguna sino en todo y por todo mayor alabanza y gloria de Dios Nuestro Señor » (3).

La grande question de toute spiritualité, c'est: Quid est Charitas?

Rome, le 26 Janvier 1954.

Ir. Hausherr S. J.

(1) *Constitutions* III, c. I, n. 20.
(2) *Ibid.*, n. 10.
(3) *Exerc. Spir.*, 2e Sem. [189].

L'anima umana di Cristo secondo S. Atanasio

Il tema è tuttora vivo. Contro K. Hoss (1), il quale aveva attribuito ad Atanasio l'errore apollinarista che nega l'anima umana nel Cristo, scrisse G. Voisin (2) un articolo chiaro ed efficace, nel quale riusciva ad impostare bene la replica anche se non sottoponeva a diligente esame tutti i testi che interessavano l'argomento. Scriveva il Voisin, a conclusione del suo studio: « Nous croyons avoir montré qu'on n'a aucun motif d'attribuer à S. Athanase l'erreur christologique des Ariens et des Apollinaristes. Dans ses écrits antérieurs à 362, il désigne ordinairement le côté humain du Sauver par les termes σὰρξ et σῶμα, sans donner à ces mots un sens exclusif; il se conforme en cela au langage traditionnel de l'Église. Il n'y parle pas explicitement de l'âme du Christ; cette question n'était pas posée; mais il établit les principes d'où cette vérité découle: le Verbe s'est fait homme, il est venu sauver l'homme tout entier. Plus tard, au concile d'Alexandrie, il affirme la présence dans le Christ d'un corps humain et d'une âme humaine. Dans les quelques écrits postérieurs qui nous restent de lui, il affirme de nouveau cette vérité. C'est après sa mort que les Pères de l'Église auront à défendre contre l'apollinarisme la présence dans le Christ de l'âme et de l'esprit humain, et ils le feront à l'aide des principes qu'Athanase a constamment affirmés » (3). Queste righe, che servono ad iniziare nel tema, esprimono un parere che potrebbe essere riassunto così: Nel sinodo alessandrino del 362

(1) *Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius auf Grund einer Echtheitsuntersuchung von Ath. contra gentes und de incarnatione*, Fribourg 1899.

(2) *La Doctrine christologique de S. Athanase, Rev. d'Hist. Eccl.* 1 (1900) 226-48.

(3) Ivi. 246-47.

(cfr. Tomo agli Antiocheni) e in scritti posteriori Atanasio parla espressamente dell'anima umana di Cristo. Negli scritti anteriori mette l'accento sul corpo e sulla carne, ma queste espressioni non escludono l'anima, la quale poi viene richiesta dalla dottrina soteriologica ivi esposta secondo la quale Cristo nel farsi uomo doveva salvare tutto quello che è umano, compresa l'anima.

L'interpretazione data dal Voisin fu accettata generalmente dai cattolici e anche da alcuni protestanti, come A. Harnack (¹) e H. Lietzmann (²). Senonchè recentemente M. Richard (³) in uno studio vivace, arricchito di osservazioni sagaci sostiene che Atanasio prima dell'anno 362 ignorava l'anima umana del Cristo; e rispondendo a coloro che spiegavano il silenzio del dottore alessandrino dal fatto che prima di allora non si era mai proposta la questione, scrive che almeno una volta Atanasio ha avuto da fare con obiezioni ariane tolte dalla psicologia del Cristo. Tale sarebbe il caso nella *III oratio adversus arianos*. Ora, secondo il Richard, le risposte di Atanasio avrebbero dovuto contenere l'esplicita affermazione dell'anima umana del Cristo, mentre invece tutto si muove nella concezione di un Verbo unito a un corpo umano senza anima. Abbondanti pagine vengono dedicate all'esame di questo scritto atanasiano. Nella conclusione, dopo aver ribadito che per Atanasio prima del 362 Cristo non aveva una « vera psicologia umana » e dopo aver negato la forza dimostrativa ad alcuni testi citati dal Voisin, il Richard spiega come Atanasio, messo dinanzi al problema apollinaristico nel 362, accettò l'anima umana del Cristo per ritornare però dopo alla sua mentalità antica e al suo schema preferito del Verbo + carne o Verbo + corpo per indicare il Verbo incarnato.

Più recentemente, in un accurato esame delle formole cristologiche del secolo IV, A. Grillmeier (⁴) ha illustrato il nostro tema. Dopo aver rilevato lo schema alessandrino, comune ad ariani ed ortodossi, del Logos-sarx, segue il Richard nello studio della cri-

(¹) *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4 ed., Tübingen 1909, tom. II, 322.

(²) *Geschichte der alten Kirche, III*, Berlin 1938, p. 248.

(³) *Saint Athanase et la psychologie du Christ selon les ariens, Mélanges de Sc. Rel.* 4 (1942) 5-54

(⁴) *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon* in A. Grillmeier S. I.-H. Bacht S. I. Das Konzil von Chalkedon I, Würzburg [1951] pp. 77-102.

stologia atanasiana osservando che, secondo questa, il Verbo è stato principio attivo ed *egemonico* dell'umanità assunta; anzi la morte di Cristo sarebbe consistita nella separazione del Verbo, e non dell'anima, dal corpo; il quale corpo poi sarebbe stato vero « organo » del Verbo. Tali interpretazioni confermerebbero che Atanasio nello scrivere quelle pagine non avesse una adeguata idea dell'importanza teologica dell'anima umana di Cristo, la cui esistenza del resto viene espressamente affermata nel Tomo agli Antiocheni e nella lettera a Epitteto. Dunque a dirla col Grillmeier, l'anima umana nel Cristo sarebbe stata per Atanasio « eine physische, aber keine theologische Grösse » (1), vale a dire un elemento reale ma di scarso valore teologico.

Mi sembra che il metodo cronologico adoperato in questi ultimi studi sul nostro tema non sia stato tanto fruttuoso. Si è cominciato da quello che è oscuro, e quindi suscettibile di diverse interpretazioni, per passare poi ai testi chiari in cui Atanasio ammette espressamente l'anima umana del Cristo. Ma dato che nella interpretazione dei testi oscuri, cronologicamente precedenti, si erano ricavate certe conclusioni, fondate su interpretazioni dubbie, si è attenuata la forza dei testi chiari con l'ombra di quegli oscuri. Mi pare invece che bisogna preferire qui il metodo secondo il quale si incomincia dai passaggi chiari in cui il tema viene trattato o asserito *ex professo* per poi risolvere i testi equivoci e dubbi prendendo i principi esegetici da quei chiari. Se nel tema simile della divinità dello Spirito Santo presso S. Atanasio il metodo da preferire sarebbe quello di cominciare dalle Lettere a Serapione, poichè prima regna un silenzio quasi completo su questo argomento, un'uguale procedura è d'uopo osservare nel nostro caso. Altrimenti si corre il rischio di gettare inutilmente ombre sull'autore e di lasciare insoluti problemi ben gravi, come quello di spiegare come mai Atanasio, supposto sconoscitore dell'anima umana del Cristo, la affermi ad un tratto nel 362, e come i numerosi ed accaniti avversari del maestro alessandrino non l'abbiano mai accusato di aver sconosciuto una verità già palesemente insegnata da Origene.

Il metodo da me scelto consiste invece nell'iniziare la ricerca dai testi in cui Atanasio (1) parla espressamente dell'anima umana del Verbo incarnato per passare poi a quelli che contengono una

(1) *Op. cit.*, p. 98-99.

implicita affermazione della stessa o che logicamente la presuppongono. In seguito studierò se l'uso preferenziale dello schema Verbo+carne o Verbo+corpo sia in contraddizione con le affermazioni precedenti oppure ammetta un'interpretazione conciliativa. Prenderò anche in considerazione altri testi citati dagli autori sullodati nel corso del loro metodo.

Affermazioni espresse sull'anima umana

Nella Lettera sinodale scritta da Atanasio per incarico del concilio d'Alessandria nel 362, detta anche *Tomus ad Antiochenos*, si parla di coloro i quali insegnano che « lo stesso Verbo si fece carne ed essendo nella forma di Dio ricevette la forma di servo e si fece uomo per noi, secondo la carne, da Maria, e così il genere umano fu liberato perfettamente e completamente dal peccato e vivificato fra i morti viene introdotto nel regno dei cieli. Perchè confessiamo anche questo, che il Salvatore non ebbe un corpo senza anima nè senza sensibilità nè senza ragione (οὐ σῶμα ἄψυχον, οὐδ' ἀναίσθητον, οὐδ' ἀνόητον εἶχεν ὁ Σωτήρ). Perchè non era possibile che, essendosi il Signore fatto uomo per noi, il suo corpo fosse senza ragione (ἀνόητον εἶναι τὸ σῶμα αὐτοῦ), nè soltanto del corpo, ma anche dell'anima (οὐδὲ σώματος μόνου, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς) si fece nel Verbo la salvezza ». Coloro che tale dottrina professano, aggiunge Atanasio, devono essere accettati pacificamente; invece i loro contradittori vanno considerati come sospetti (¹). Il testo e il contesto immediato autorizzano la versione che ho dato ai termini ἄψυχον = senza anima e ἀνόητον = senza ragione. Infatti il ragionamento è che non potevano mancare nel Cristo, insieme al corpo, l'anima e la ragione poichè tutto l'uomo doveva essere redento in Lui, non il corpo solo ma anche l'anima. Non si tratta dunque di una « formola ambigua » come pretende il Richard, il quale non cita tutto il testo (²), ma di espressioni che nell'insieme riescono molto chiare ed esplicite (³).

(¹) *Tom. ad Ant.* 7-8. PG 26, 804.
(²) *Op. cit.* pag. 52.
(³) Il Grillmeier, *op. cit.* pag. 91-97, dopo un esame che mi sembra eccessivamente prolisso e meno chiaro, arriva anche a preferire la versione di ἄψυχον per « unbeseelt », anzichè per « unlebendig ».

Le stesse idee ritornano nella Lettera ad Epitteto scritta nel 370/71: « Questa [assunzione del corpo] non ebbe luogo soltanto in apparenza come alcuni hanno pensato, non sia mai!, ma diventando il Salvatore uomo davvero, si fece la salvezza di tutto l'uomo (ὅλου τοῦ ἀνθρώπου) ». Perchè se il corpo fosse stato soltanto apparente, anche la salvezza lo sarebbe stata. « Ma la nostra salvezza non è soltanto apparente, nè del solo corpo, ma di tutto l'uomo, dell'anima e del corpo (ψυχῆς καὶ σώματος) si è fatta veramente la salvezza nel Verbo stesso. Era dunque umano quanto alla natura quello che uscì da Maria » (1). Più avanti Atanasio respinge l'errore di quei Corinzi secondo i quali il Verbo prima della nascita da Maria « ebbe una certa anima umana » nella quale visse sempre prima del suo avvento (2). Resta chiaro che in quella natura umana che venne data da Maria v'era un vero corpo e una vera anima, poichè sia il nostro corpo che la nostra anima dovevano essere salvati in Lui.

Più fugacemente ma chiaramente Atanasio ricorda l'anima umana del Cristo nella sua VI Lettera Pasquale scritta nel 354. Almeno la versione siriaca offre queste espressioni: « Diede l'anima sua [in siriaco *nephšeh*] affinchè noi custodissimo quella nostra incolume dalle insidie del nemico » (3). Si parla del Signore e si allude alla sua anima umana. Va notato che la parola siriaca *nepheš* traduce normalmente la voce ψυχή (4). Si osservi la cronologia: siamo otto anni prima del Tomo agli Antiocheni.

Sia lecito citare anche il *De incarnatione et contra arianos* che l'opinione generale ritiene come opera atanasiana. Facendo l'esegesi del I Cor. 2, 10.11, vi si dice: « Come dunque lo spirito dell'uomo (τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου) non è segregato dall'umanità di Lui e dalla sostanza (οὐσία), così anche lo Spirito di Dio non era estraneo alla sua divinità e sostanza » (5). Quello spirito umano contrapposto allo Spirito divino è l'anima umana. E di questo spirito si dice un po' prima: « Quando [il Signore] consegna il suo spirito nelle mani del Padre, si consegna come uomo a Dio » (6).

(1) *Ep. ad Epict.*, PG 26,1061.
(2) ivi. 1064.
(3) A. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca* VI, Romae 1853, pag. 61.
(4) La versione di *nephšeh* per ἑαυτόν è qui esclusa dal contesto (« quella nostra »).
(5) *De inc. et contra ar.* 13, PG 26, 1005.
(6) ivi 1004.

La stessa *III oratio adv. arianos*, che col suo silenzio offre le principali difficoltà nel nostro tema, ha un testo la cui prima parte mi pare contenga una testimonianza esplicita dell'anima umana del Signore. Eccola: « Se anche come uomo diceva: *Adesso l'anima* (ψυχή) *mia è turbata* (Io 12, 27), disse insieme come Dio: *Ho il potere di consegnare l'anima* (ψυχή) *mia e il potere di riprenderla* (Io 10, 18). Turbarsi è proprio della carne; ma avere il potere di consegnare e riprendere liberamente l'anima (ψυχή) sua, questo non è proprio di uomini ma del potere del Verbo » (1). Risulta dal testo che quella ψυχή che si perturbava era umana, poichè il turbamento è proprio della carne assunta e in nessuna maniera può colpire uno spirito di natura divina (2).

Affermazioni implicite dell'anima

Coi testi chiari già recensiti sarà legittimo illustrare altri che implicitamente alludono all'anima umana. Verranno incontro le obiezioni ariane contro la divinità del Verbo tolte dalle umiliazioni umane del Cristo. Atanasio accetta queste umiliazioni e asserisce in generale che il Verbo le ha patite ἀνθρωπίνως. Non tutte le umiliazioni involgono l'anima umana, ragionevole. La passione corporale, per esempio, potrebbe spiegarsi secondo la teoria trichotomista mediante la presenza del corpo e di un elemento sensibile ma non precisamente ragionevole.

L'ignoranza invece, considerata come difetto positivo nel Cristo, suppone implicitamente un intelligenza che ignora e quindi un'anima veramente ragionevole, umana. Ora Atanasio, a mio parere, ammette qualche ignoranza in Cristo come uomo. Si tratta sempre dell'ignoranza asserita da Gesù sul giorno dell'ultimo giudizio (Marc. 13, 22). Dice s. Atanasio nella *II Epist. ad Serapionem* (scritta fra gli anni 358/62): « Poichè si fece uomo ed è proprio degli uomini l'ignorare come anche l'avere fame e tutte le altre cose simili (perchè gli uomini niente conoscono se non l'hanno udito e appreso), perciò manifesta l'ignoranza degli uomini inquantochè si è fatto uomo: in primo luogo per mostrare che aveva un corpo veramente umano; poi affinchè, portando nel corpo l'ignoranza

(1) *III adv. arian.* 57, PG 26, 444.
(2) Vedi più tardi pag. 34.

degli uomini, liberasse e purgasse l'umanità (ἀνθρωπότητα) da tutte le cose e la presentasse perfetta e santa al Padre » [1]. Dunque il Signore ha preso in sè l'ignoranza propria degli uomini, come ha sentito la fame, per liberare la natura umana da ogni male. Su questa difficoltà dell'ignoranza Atanasio torna spesso nella celebre *III oratio adv. arianos* scritta probabilmente nel 356. Vi si legge: « Quando si dice che ha sete, che lavora, che ignora, che dorme, che piange, che chiede, che fugge, che nasce, che depreca il calice e insomma tutto quello che è proprio della carne, si potrebbe bene dire in ciascuno dei casi: Nell'avere il Cristo fame e sete nella sua carne per noi, nel dire che ignorava, nell'essere percosso e nel lavorare per noi nella carne: nell'essere esaltato, nel nascere e crescere nella carne; nel temere e nel nascondersi secondo la carne: e similmente nel dire: *Se è possibile passi da me questo calice*, nell'essere flagellato e nel ricevere per noi secondo la carne » [2]. L'ignoranza quindi, al pari delle altre sofferenze e mancanze umane, è stata ammessa dal Cristo. Lui adopera « come uomo » tutte queste umili espressioni [3]. Un altra volta si domanda Atanasio perchè Cristo asserì che ignorava il giorno del giudizio e si risponde: « Per la carne, come uomo. Perchè questo difetto non è del Verbo, ma ignorare è proprio della natura umana (τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως)... Tutto quello che dice alla maniera umana (ἀνθρωπίνως) dopo essersi fatto uomo, bisogna riferirlo all'umanità (ἀνθρωπότητι) ». Il Verbo sa tutto, anche il giorno del giudizio; « ma come uomo, l'ignora: perchè proprio è degli uomini l'ignorare... Poichè si è fatto uomo, perciò non ha vergogna di dire per ragione della carne ignorante: *Non lo so!*, e cioè per mostrare che come Dio lo sa, ma lo ignora carnalmente (σαρκικῶς). Dunque non disse: *Nè il Figlio di Dio* lo sa, affinchè non sembrasse che la divinità l'ignorava, ma semplicemente: *Nè il figlio* affinchè l'ignoranza fosse quella di colui che si era fatto figlio dagli uomini » [4]. Non è utile attardarsi qui in considerazioni su tutti i sensi possibili del σάρξ e del σαρκικῶς. Nell'insieme dei nostri testi si legge anche « natura umana » dove altre volte si adopera « carne ». Più avanti vedremo che l'equivalenza carne =

(1) *II ep. ad Serap.* 9, PG 26, 624.
(2) *III or. adv. ar.* 34, PG 26, 396.
(3) ivi 28, PG 26, 384, cfr. anche ivi 39, PG 26, 405: 38, PG 26, 404.
(4) ivi 43 PG 26,413-16, cfr. anche ivi 45, PG 26, 417-20.

natura umana viene insegnata *ex professo* dallo stesso Atanasio. Se non erro, dai testi citati appare chiaro 1) che Atanasio ammette vera ignoranza sul giorno del Giudizio nell'umanità del Cristo 2) che quindi suppone in Lui un corpo dotato di un anima intelligente capace di ignorare.

Suppone anche l'intelligenza umana quel progresso di Gesù nella sapienza di cui, a seguito del Vangelo, scrive Atanasio: « La Sapienza in quanto è Sapienza non progrediva in se stessa; ma l'umanità (τὸ ἀνθρώπινον) progrediva nella sapienza, trascendendo gradatamente la natura umana e si manifestava a tutti deificata, diventata suo strumento per la potenza della divinità e per la glorificazione sua » (1). Questo progresso dell'elemento umano di Cristo nella sapienza difficilmente si potrebbe spiegare senza includere un'anima intelligente.

Implicitamente si parla anche dell'anima umana in quelle sofferenze di ordine psicologico e morale che gli ariani opponevano alla divinità del Verbo: tale il turbamento morale, il timore, quel chiedere l'allontanamento del calice. Quelle espressioni, commenta Atanasio, non vogliono dire che il Verbo abbia pianto o che abbia avuto paura nella sua natura divina, « ma queste cose le soffriva nella carne... queste cose sono state dette alla maniera umana (ἀνθρωπίνως) » poichè ha assunto una carne passibile di cui è proprio il pianto (2). E più avanti aggiunge: « Se quindi pianse e si turbò non fu il Verbo, come Verbo a piangere e a turbarsi, ma questo era proprio della carne: se orò affinchè passasse il calice, non era la divinità che temeva ma questa passione era propria del l'umanità... Il Signore si fece uomo e queste cose le fa e le dice come uomo » (3). Non si riesce a vedere la possibilità di quell'orazione esclusa l'anima. Ancora un testo preso dal *De incarn. et contra arianos*. In quel: Passi da me questo calice... ma non si faccia la mia volontà bensì quella tua (Matth. 26, 39) Gesù « manifesta due volontà (δύο θελήματα) l'una umana, che è della carne; l'altra divina, che è di Dio; poichè quella umana depreca la Passione per la debolezza della carne, mentre la sua volontà divina è pronta ». E dopo aver ricordato come Pietro respingeva la Passione, conclude: « fatto alla somiglianza degli uo-

(1) *III Or. adv. ar.* 53, PG 26, 436.
(2) *III Or. adv. ar.* 54-55, PG 26, 436-440.
(3) *III Or. adv. ar.* 56, PG 26, 440.

mini, [il Signore] depreca la passione come uomo » (1). In questi testi Atanasio attribuisce il turbamento morale, il timore e la conseguente deprecazione della Passione all'elemento umano del Cristo, alla « carne » alla « natura umana »; più esplicitamente dirà poi nel Tomo agli Antiocheni, alla ψυχή umana (2).

Una volta letti i testi antecedenti, possiamo anche riconoscere una conferma dell'anima umana del Cristo in quei passaggi in cui Atanasio afferma con chiarezza, e qualche volta con enfasi, essere Gesù un vero uomo. « Il Verbo e Figlio del Padre unitosi alla carne si fece carne, uomo perfetto (ἄνθρωπος τέλειος) affinchè gli uomini, uniti allo Spirito, diventassero uno spirito » (3). Questo testo e il seguente, altrettanto inequivoco, sono presi dal *De incarn. et contra ar.* Dice Atanasio: « Essendo ricco, vale a dire Dio, si fece indigente, vale a dire uomo, e, fuorchè nel peccato, in tutto si fece simile a noi » (4). L'espressione ricorda quella diventata poi ufficiale dell'« *Homousios* nobis ». Ancora: « Da Maria vergine uscì un uomo secondo la nostra similitudine » (5).

Un'altra formola, magari meno esplicita, viene adoperata da Atanasio quando a diverse riprese scrive che Cristo non è « semplicemente » o soltanto uomo. « Il quale [Cristo] non è soltanto uomo, ma anche Dio » (6). « Colui che le Scritture vaticinavano che avrebbe sofferto, non viene detto semplicemente uomo, ma vita di tutti, benchè diventò simile agli uomini secondo la natura » (ὅμοιος κατὰ τὴν φύσιν τοῖς ἀνθρώποις) (7). Quest'ultima espressione è da aggiungersi a quella che ribadiva l'uguaglianza fra l'umanità di Cristo e quella nostra. « Affinchè non pensasse dalle apparenze che il Signore fosse semplice uomo (ἄνθρωπον ψιλόν) aggiunse che era anche Spirito (8) « Forse per il fatto che gli apostoli hanno adoperato queste parole hanno pensato che fosse un puro uomo (μόνον ἄνθρωπον) e niente altro ? Non sia mai ! » (9). Si

(1) *De incarn. et contra ar.* 21, PG 26, 1021.
(2) Vedi p. 30.
(3) *De incarn. et contra ar.* 8, PG 26, 996.
(4) ivi, 11, PG 26, 1004.
(5) *Ep. ad Maximum* 2, PG 26, 1088.
(6) *De incarn. et contra ar.* 22, PG 26, 1024.
(7) *Or. de incarn. Verbi* 37, PG 25, 160, cfr. anche ivi 16, PG 25, 124.
(8) 4 *Ep. ad Serap.* 19, PG 26, 668.
(9) *De sent. Dionys.* 8, PG 25, 489: H. Opitz, p. 51.

confronti anche quella frase scritta dal giovane Atanasio: « Fra gli uomini solo il Salvatore è Figlio di Dio » (1).

A modo di esempio vorrei citare altri testi in cui, senza enfasi, viene affermato che Cristo era uomo. «[Cristo] scendendo nella morte come uomo » (2). « Creato uomo per noi » (3). « È giusto ricordare che essendo Dio, è stato creato uomo » (ἐκτίσθη ἄνθρωπος) (4). « Le cose che si sono dette sulla sua divinità e sulla sua umanità (ἐνανθρώπησις) hanno un'interpretazione propria e conseguente a ciascuna di esse di cui si parla; in maniera che chi scrive le cose umane del Verbo riconosce anche la sua divinità » (5). Le cose umane si devono attribuire, secondo Atanasio, non alla divinità del Verbo « ma alla sua umanità (ἀνθρωπότητι) » (6). « È creato [il Verbo] principio delle vie per le opere mediante l'inumanazione (ἐνανθρώπησιν) » (7). « Dona come Verbo di Dio, riceve come uomo » (8). Le citazioni potrebbero allungarsi ancora (9). Ne risulta che il Cristo per Atanasio è un uomo perfetto; ora secondo lo stesso dottore « la ragione — si intende umana — trovandosi in ogni uomo » (10) non poteva fare difetto in un uomo completo, quale il Signore.

Lo schema Verbo-carne e la sua esegesi

Che Atanasio, seguendo in ciò abitudini precedenti, abbia adoperato preferentemente l'espressione « carne » e « corpo » nel parlare dell'elemento umano assunto dal Verbo nell'incarnazione è stato già messo sufficientemente in rilievo (11) e quindi non ha bisogno di

(1) *Or. de incarn. Verbi* 15, PG 25, 124.
(2) *Or. de incarn. Verbi* 50, PG 25, 185.
(3) *II Or. adv. ar.* 70, PG 26, 296.
(4) 2 *ep. ad Serap.* 8, PG 26, 621. Cfr. *I Or. adv. ar.* 45, PG 26, 105.
(5) *De sent. Dionys.* 9, PG 25, 493; H. Opitz p. 52.
(6) *III Or. adv. ar.* 41, PG 26, 409.
(7) *II Or. adv. ar.* 60, PG 26, 276. Si potrebbe anche tradurre « umanità ».
(8) *I Or. adv. ar.* 48 PG 26, 112.
(9) Cfr. ivi 45, PG 26, 105 « Riceveva in quanto l'uomo era innalzato ». Ancora: « Si dice che venne unto in quanto si vuol dire che come uomo fu unto » ivi 46, PG 26, 108.
(10) Così lo dice parlando dell'uomo in genere in *Or. de incarn. Verbi* 42, PG 25, 172.
(11) vedi M. Richard e A. Grillmeier nelle opere citate.

essere esposto ancora una volta. Tutto l'interesse sta nell'esegesi di quei testi. Dopo le indagini precedenti dobbiamo in buona logica scegliere le interpretazioni che, essendo possibili, non involgono contraddizioni con le chiare testimonianze dell'anima esaminate prima. Come nel fondamentale testo di Giovanni: « Il Verbo si fece carne », il termine « carne » *può* significare per sineddochè tutta l'umanità assunta dal Verbo senza escludere quindi l'anima.

Credo anzi che si deva affermare che nei testi atanasiani, generalmente parlando, « carne » e « corpo » significano infatti tutta l'umanità e che quindi non escludono l'esistenza dell'anima umana. Le ragioni secondo me sono queste: 1) Soltanto questa esegesi evita la contraddizione coi testi chiari di Atanasio prima citati. 2) Atanasio stesso ha fornito questo criterio ermeneutico. 3) Anche lì dove si legge « carne » e « corpo » segue spesso nel prossimo contesto che il Verbo « si fece uomo ». Quanto al 1) va da sè che se dai testi in cui si dice che il Verbo si unì alla carne, patì nella carne ecc. si volesse escludere l'esistenza della psyche umana, si stabilirebbe un contrasto con le affermazioni chiare ed esplicite di Atanasio sopracitate. Quanto al 2) si legga questo testo del dottore alessandrino: « *Il Verbo si fece carne* equivale a dire; *Il Verbo si fece uomo*, come si dice in Gioele: *Verserò il mio spirito su ogni carne* (2, 28); poichè quella promessa non viene fatta a animali irragionevoli ma agli uomini pei quali anche Dio si fece uomo » (1). E ancora: « L'uso della Scrittura è chiamare l'uomo carne » (2). Quanto al 3) è già stato rilevata dal Voisin (3) questa ambiguità con cui Atanasio nello stesso paragrafo adopera come sinonimi, si unì al « corpo » e « si fece uomo », soffrì, si umiliò nel « corpo » e nella « carne » e patì « come uomo ». Rinvio, per es. ai seguenti paragrafi: *II Or. adv. ar.* 12, dove fra l'altro si legge: « Si manifestò non semplice uomo, ma Dio nel corpo » (4); ivi. 14: « Fece che il suo Figlio vestisse un corpo umano e diventasse uomo » (5); ivi. 54: « Nel diventare uomo indica la causa per la quale porta la carne. Perchè al suo farsi uomo antecede la necessità degli uomini senza la quale non avrebbe per niente vestito la carne » (6); *III Or. adv. ar.* 29:

(1) *Ep. ad Epict.* 8, PG 26, 1064.
(2) *III Or. adv. ar.* 30, PG 26.
(3) *La doctrine christologique...*, p. 232.
(4) PG 26, 172.
(5) PG 26, 176.
(6) PG 26, 261.

« Prendendo la carne dalla Vergine Maria Madre di Dio per noi, si fece uomo » (1). *Ep. ad ep. Aeg. et Lib.* 17: « Si fece uomo e figlio dell'uomo prendendo la forma di servo che è la carne umana » (2). Si leggano anche i paragrafi 43 e 44 della *I Or. adv. ar.* (3). Dice ancora nella *Or. de incarn. Verbi*: « Il Verbo si umiliò fino a apparire vestito dal corpo, affinchè con esso, come uomo, attirasse a sè gli uomini » (4). « Il Signore dopo che per noi si fece uomo e prese un corpo, rimase tuttavia Dio » (5). « Confessa di cacciar via i demoni con lo spirito, il che non è stato detto che per la carne.... perciò come uomo diceva: *Se io caccio via i demoni con lo spirito di Dio* » (6).

Questa esegesi viene confermata da un'altra osservazione. Secondo s. Atanasio quella « carne » presa dal Verbo è proprio come quella nostra, e quindi non dovrebbe trattarsi di una carne o di un corpo apsichico. Se invece « carne » o « corpo » nei testi seguenti si sostituiscono per « umanità », il senso è pienamente conforme col pensiero ormai noto di Atanasio. « Siamo dello stesso genere (συγγενεῖς) del Signore quanto al corpo (κατὰ τὸ σῶμα), poichè abbiamo i corpi dello stesso genere che il corpo del Signore » (7). La stessa idea fa capolino altrove quando Atanasio spiega che il Verbo assunse la carne affinchè in essa finisse il morso del serpente e tutti i mali consecutivi. Quindi noi siamo stati liberati « per la consustanzialità (συγγένειαν) della carne » (8). Ho tradotto il pregnante termine per « consustanzialità » perchè mi sembra che sia quello più rispondente al senso. Del resto quando s. Dionisio d'Alessandria fu accusato di non adoperare la parola ὁμοούσιος riguardo al Verbo si difese affermando che aveva adoperato altre espressioni simili alludendo all'ὁμογενησία del Figlio riguardo al Padre (9). Ecco un altro testo importante: « Poichè assumendo un corpo creato si fece simile a noi quanto al corpo, perciò non senza ragione fu detto anche fratello nostro e primogenito. Poichè anche se si è fatto uomo dopo

(1) PG 26, 385, cfr. anche ivi 31, PG 26, 389.
(2) PG 25, 577.
(3) PG 26, 101.
(4) *De incarn. Verbi* 16, PG 25, 124.
(5) *De decretis nic. syn.* 14, PG 25, 448.
(6) *I Or. adv. ar.* 50, PG 26, 116.
(7) *De sent. Dionys.* 10, PG 25, 496.
(8) *II Or. adv. ar.* 69, PG 26, 293; cfr. anche ivi 70, PG 26, 296.
(9) Cfr. *De sent. Dionys.* 18, PG 25, 505 B; H. Opitz, p. 59.

di noi per noi e quindi è fratello nostro quanto alla somiglianza del corpo, tuttavia si dice ed è nostro primogenito perchè per tutti gli uomini di Adamo perduti per il peccato, la sua carne, diventata corpo del Verbo fu la prima ad essere salvata e liberata e quindi noi che siamo uniti al Verbo quanto al corpo, siamo salvati per il suo stesso corpo » (1). Tutto va bene se in questo passaggio la salvezza operata nel corpo del Signore e quindi nel nostro si intende nel senso della completa natura umana, d'accordo con le precedenti affermazioni di Atanasio. Se invece si volesse escludere, dal silenzio, l'anima, non si capisce come potrebbe chiamarsi nostro « fratello » chi non ha la nostra stessa anima umana. Così il medesimo Atanasio che nella *II adv. ar.* 70 afferma: « Assunse un corpo creato e umano per rinnovarlo come demiurgo, per divinizzarlo in se stesso e per introdurre tutti noi nel cielo alla somiglianza di esso » (2), scrive un po' più avanti: « Essendo sempre buono (Iddio) volle » che la nostra vita si fondasse in Cristo, « poichè sapeva che la nostra debole natura (φύσιν) aveva bisogno del suo aiuto e della sua salvezza » (3).

Qui si potrebbe domandare perchè Atanasio abbia preferito lo schema Verbo carne. È risaputo che non fu egli ad iniziarlo. Ho notato altrove come il ciclo cristologico del simbolo orientale di Cesarea esprimesse l'incarnazione mediante il termine σαρκωθέντα che passò poi nel simbolo niceno e si completò coll'ἐνανθρωπήσαντα mentre il simbolo « apostolico », piuttosto occidentale, adopera il « natus est » (4). Ho aggiunto la congettura che lo schema Verbo carne dei simboli più antichi dell'Oriente obbedisse a una preoccupazione antidocetica e concretamente antignostica. Forse potrebbe dirsi lo stesso nei riguardi di Atanasio, il quale una volta esce in questa significativa espressione: « ha preso vera carne, checchè farnetichi Valentino » (5), espressione che accenna ancora a una viva opposizione del docetismo gnostico.

(1) *II Or. adv. ar.* 61, PG 26, 281 cfr. anche ivi 63, PG 26, 281.
(2) PG 26, 296.
(3) PG 26, 309.
(4) I. Ortiz de Urbina S. I., *El símbolo niceno*, Madrid 1947, pp. 41-48.
(5) *II Or. adv. ar.* 70, PG 26, 296.

Testi difficili

Una volta illustrata la dottrina atanasiana secondo i principi di una sana metodologia, è il momento di rivolgere l'attenzione a quei testi che sono più oscuri e difficili, tali che, studiati fuori posto, hanno turbato soverchiamente l'esame del tema presso alcuni autori.

« Se dunque come uomo diceva: Adesso l'anima (ψυχή) mia è turbata, disse anche come Dio: Ho libertà di lasciare l'anima mia e ho libertà di riprenderla. Perchè il turbarsi è proprio della carne; ma avere la libertà di lasciare e riprendere, a volontà, l'anima, questo non è proprio di uomini, ma della potenza del Verbo. Poichè l'uomo non muore secondo la propria libertà ma per necessità di natura e non volentieri; ma il Signore, essendo immortale, ha il potere, come Dio, di separarsi dal corpo e di riprenderlo quando vuole. Perciò Davide cantò: Non abbandonerai l'anima mia nell'inferno, nè farai che il tuo Santo veda la corruzione » (1).

A questo testo conviene aggiungere un altro che offre quasi le stesse difficoltà:

« E insomma il Salvatore venne a por termine non alla sua morte, ma a quella degli uomini; perciò non lasciò il corpo (ἀπετίθετο τὸ σῶμα) con morte propria ma accettò quella dagli uomini, per finirla del tutto nel suo corpo quando vi giunse... Se il corpo fosse stato ammalato e il Verbo dinanzi a tutti si fosse disciolto (διαλυθείς) da lui, sarebbe stato sconveniente che chi guariva le malattie di tutti avesse abbandonato il proprio strumento (ὄργανον) consunto dalle malattie » (2).

Atanasio, parlando della morte di Cristo, la descrive nei due testi come una separazione del Verbo dal corpo. Si è voluto interpretare quelle affermazioni come prova o almeno indizio di una opinione secondo la quale, mancando l'anima umana e consistendo l'incarnazione nell'assunzione di un corpo di cui il Verbo fa le parti dell'anima, la morte consisterebbe semplicemente nella separazione del Verbo divino dal corpo materiale. Così spiegati i testi ata-

(1) *III Or. adv. ar.* 57, PG 26, 444. La prima parte del testo è stata adoperata prima.

(2) *De incarn. Verbi* 22, PG 25, 136. Ho tenuto conto dei risultati critici contenuti nell'importante studio di J. Lebon, *Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort, Rev. Hist. Eccl.* 23 (1927) 3-43; 209-241.

nasiani proverebbero che l'alessandrino non aveva idea — allora — dell'anima umana poichè altrimenti egli la avrebbe menzionata per spiegare la morte come separazione fra anima e corpo [1].

Osserviamo, quanto al primo testo scritto contro gli ariani in tono acremente polemico, che dato che gli avversari non ammettevano l'anima umana nel Cristo, si può pensare che Atanasio non la abbia voluto mettere avanti, affinchè le sue risposte non perdessero forza dinanzi agli ariani. Del resto non si omette nelle prime righe di questo testo la menzione della ψυχή umana del Cristo.

Il secondo testo, nella sua idea generale, afferma che il Verbo volle accettare la morte degli uomini proprio per ucciderla nel suo corpo. Ora la morte umana non si capisce senza un'anima umana. È possibile del resto una spiegazione che non distrugga tutto il risultato delle pagine precedenti: cioè lì dove Atanasio presenta il Verbo come Colui che depone e riprende il corpo, si può sottointendere anche l'anima umana. Così il Verbo, insieme all'anima umana, abbandonerebbe il corpo nella morte per riprenderlo nella risurrezione. Questa interpretazione, che non urterebbe contro altri testi espliciti e chiari, supporrebbe l'idea erronea che il corpo morto di Cristo abbia perduto i vincoli che aveva durante la vita col Verbo. Questa opinione non tanto esatta affiora anche nel passaggio seguente:

« Perchè l'essenza stessa del Verbo non fu trasformata, circoncisa, come alcuni pensano, poichè è invariabile e immutabile, secondo il detto dello stesso Salvatore: Guardate, guardate, che sono io e non cambio; e secondo che scrive Paolo: Gesù Cristo ieri e oggi lo stesso e nei secoli; ma nel corpo circonciso, gestato, mangiante, bibente, lavorante, crocefisso e paziente v'era l'impassibile e incorporeo Verbo di Dio. Quello era quel che fu collocato nel monumento, quando egli [si intende, il Verbo] migrò per predicare anche agli spiriti che erano nel carcere, come disse Pietro » [2].

È facile vedere l'accenno alla separazione fra il Verbo e il corpo morto nell'antitesi che, mentre il corpo restava nel sepolcro, il Verbo andava a predicare ai giusti del limbo. Va da sè che la teoria secondo la quale Atanasio, ignorando l'anima umana del Cristo,

[1] Così il RICHARD, in parte seguito dal GRILLMEIER, negli articoli citati.

[2] *Ep. ad Epict*, 5, PG 26, 1060. P. Schultze mi ha suggerito due testi che sembrano indicare l'inabitazione del Verbo nel cadavere di Cristo: essi sono Ep. ad Epict. 5 PG 26, 1060 A; Or. III c. Ar. 57 PG 26, 444 C, dove si attribuisce al Verbo l'incorruzione del corpo di Cristo.

farebbe consistere la morte nella separazione del Verbo dal corpo apsichico non risparmia all'alessandrino l'inconveniente dell'errore anzidetto, poichè non essendovi l'anima, nella morte di Cristo il Verbo rompe i vincoli che lo legano col corpo. Altrimenti in che cosa consisterebbe mai la morte?

Ma una tale interpretazione accumula altri inconvenienti che nella nostra esegesi vanno eliminati. Atanasio avrebbe ammesso a fil di logica che il Verbo fosse il *principio vitale* del corpo umano, il che sembra panteistico. Nella morte di Cristo poi sarebbe cessata del tutto, fino alla risurrezione, l'Incarnazione, mentre nella nostra esegesi anche riconoscendo che Atanasio abbia sostenuto l'abbandono del corpo da parte del Verbo non però quello dell'anima, si salva, almeno in parte la permanenza dell'Incarnazione.

Altre difficoltà sono state trovate nei testi atanasiani sopracitati. La prima è quella che si parla del corpo come di « strumento » del Verbo. È vero che l'espressione viene spesso detta del corpo riguardo al suo principio vitale ossia all'anima; ma essa può avere anche un senso accettabile trattandosi del Verbo che aveva fatto propri sia l'anima che il corpo. Per la stessa ragione si può anche parlare di una guida « egemonica » del corpo da parte del Verbo senza che questo escluda l'esistenza dell'anima umana. La seconda difficoltà è che parlando della discesa al limbo non la si attribuisce all'anima umana ma al Verbo. Noi siamo un po' abituati a dire che « l'anima di Cristo » discese agli inferi, ma è altrettanto esatto, anzi più teologico, affermare che « il Verbo », soggetto delle predicazioni cristologiche, discese al limbo. Si badi che il « Simbolo Apostolico » secondo l'« Ordo romanus » dopo aver confessato il Figlio Unigenito » afferma che *egli* « descendit ad inferos » (1).

La principale difficoltà spiegata diffusamente dal Richard nello studio citato non fa leva su un singolo testo ma sull'atteggiamento abbastanza generale di Atanasio nella sua polemica contro gli ariani. Almeno nella *III Oratio*, egli dice, il silenzio sull'anima umana di Cristo presso il dottore alessandrino è significativo e può fornire fondamento alla teoria che egli l'abbia ignorata perchè gli argomenti avanzati dagli avversari erano di indole cristologica e psicologica. Facevano obiezione contro la divinità del Cristo perchè di Lui viene detto che ebbe fame, che patì, che pianse, che orò ecc. Il Richard crede che se Atanasio avesse avuto un'idea chiara del-

(1) Denz. 6.

l'anima umana del Cristo l'avrebbe segnalata esplicitamente attribuendo a essa il timore, l'ignoranza e le altre miserie psicologiche. Abbiamo visto che anche in quella *Oratio* qualche volta attribuisce queste umiliazioni alla « natura umana », benchè più comunemente le attribuisca alla « carne ». Si noti però 1) che non ammettendo gli ariani l'anima umana del Cristo, poteva non essere conveniente insistere su di essa e farla chiave nella soluzione di quelle difficoltà mentre era bastevole per rispondere all'obiezione ariana attribuire quelle miserie all'elemento umano in genere, al « corpo », inteso dagli ariani in senso apsichico e invece da Atanasio come parola sineddochè della natura umana. 2) L'insistenza sull'anima umana avrebbe fatto derivare la disputa in un nuovo terreno, mentre Atanasio in tutte le sue polemiche osserva la tattica di non deflettere dallo stato e dal nocciolo della questione. A mio parere, è preferibile dire che non riusciamo bene a penetrare nelle ragioni che hanno indotto Atanasio a non insistere sull'anima quando polemizzava con gli ariani, anzichè tirare da questo relativo silenzio conclusioni e interpretazioni in netto contrasto con altre affermazioni indubbie ed esplicite di Atanasio.

Se non erro, da questa ricerca risulta chiaro che il dottore alessandrino ha conosciuto e confessato la realtà dell'anima umana del Cristo, la cui importanza teologica ha messo in rilievo quando spiegava che tutto l'uomo e quindi anche l'anima doveva essere redenta e perciò assunta dal Verbo.

Preferendo il metodo sistematico, ma non aprioristico, a quello cronologico abbiamo raccolto da molte opere atanasiane, estese lungo tutta la sua vita, un insieme di testi che compongono un complesso organico, in cui vi sono sfumature che però non tolgono niente all'armonia del pensiero. Dal punto di vista cronologico abbiamo visto che non è esatto che Atanasio non abbia menzionato l'anima cristologica prima del Tomo agli Antiocheni, benchè in quel documento la testimonianza sia esplicita anzi enfatica. In questo senso si può dire che dal 362, e cioè dall'incontro di Atanasio coll'errore apollinaristico, le sue affermazioni riguardo all'anima di Cristo sono più categoriche. Il silenzio anteriore, soltanto relativo, si spiega per la minore attualità del tema nella polemica contro gli ariani. Rimangono, è vero, alcuni testi difficili la cui interpretazione può essere valutata diversamente, ma essi non offrono un contenuto che veramente contrasti coi risultati chiari acquisiti altrove.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Une biographie de Maxime le Grec par Kourbski

Le succès considérable remporté par Maxime le Grec sur le plan littéraire, la diffusion de ses œuvres en copies manuscrites puis en recueils, ont, de très bonne heure, attiré l'attention sur sa personnalité. Dès après sa mort la nécessité d'une notice biographique s'imposa et c'est pour répondre aux sollicitations du public qu'apparut dans la littérature russe de l'époque le « Dit sur Maxime, moine hagiorite, du couvent de Vatopedi » (1). Là se situe, selon nous, l'origine du « Dit ». Dans un précédent ouvrage nous en avons attribué la paternité au prince André Kourbski (2), découverte dont l'importance n'échappera à personne: grâce à elle, l'œuvre de Kourbski s'accroît d'un écrit rédigé avant sa fuite en Pologne, et, mieux encore, la littérature concernant l'hagiorite s'enrichit d'un document capital: une « Vie » du moine composée au lendemain de sa mort par un écrivain connu. Cette circonstance présente pour l'historien de Maxime un intérêt majeur.

Dans notre travail sur le Grec nous ne pouvions toutefois nous étendre autant qu'il était désirable sur l'histoire du « Dit ». L'objet de nos recherches se limitait alors à la période « occidentale » de la vie du moine et il ne convenait pas dans cette perspective de procéder à l'analyse d'un document intéressant son existence moscovite. Nous avons été contraint de limiter à une note les indications qui nous autorisent à attribuer le « Dit » à

(1) SERGE BÉLOKOUROV, *O biblioteke Moskovskikh Gossoudareï v XVI-m stoletii*, Moscou, 1898, p. XXXI, n. 4.

(2) ELIE DENISSOFF, *Maxime le Grec et l'Occident*, Université de Louvain, *Recueil de travaux d'histoire et de philologie*, 3e série, 14e fascicule, Paris-Louvain, 1943, p. 42 et n. 5. Dans cet ouvrage nous nous sommes inspiré du titre sous lequel Bélokourov publie le « Dit » et l'avons désigné par « Dit sur Maxime le Philosophe ».

Kourbski. Des renseignements aussi sommaires ne peuvent évidemment suffire à satisfaire la curiosité des spécialistes de la littérature russe, en droit d'exiger de nous une démonstration complète. C'est ce qui nous engage à entreprendre, dans les pages qui vont suivre, l'étude systématique du document, nos conclusions s'attachant à mettre en lumière que le « Dit » appartient au XVIe siècle moscovite et que son auteur est indubitablement le prince Kourbski.

Parmi les Vies de Maxime, celle que nous attribuons à Kourbski est la plus répandue. Son éditeur Serge Bélokourov, la publie sous le titre: « Dit sur le Vénérable Maxime le philosophe, qui fut moine à la Sainte Montagne d'Athos, au très célèbre couvent de Vatopédi, et qui souffrit ici (en Moscovie) de longues années pour la vérité » [1]. Nous la présentons ici sous le titre de « Dit sur Maxime, moine hagiorite, du couvent de Vatopédi ». Dans la littérature historique russe on la désigne souvent par ses premiers mots: « Le huitième millénaire étant advenu » [2].

Le document a donné lieu, entre les historiens, à des débats passionnés. Bélokourov, qui soutenait la théorie de l'apparition tardive des « Dits », prétendit que cette Vie ne datait que de la première moitié du XVIIe siècle et que, mis à part les renseignements tirés des écrits mêmes de Maxime, elle ne contenait qu'« informations erronées », ou dues à la « fantaisie de l'auteur » [3]. Sobolevski considéra, au contraire, cette Vie comme le plus intéressant et le plus ancien écrit de ce genre sur Maxime. Elle aurait été composée immédiatement après la mort du moine (1554), dans l'intention de « consacrer sa mémoire, en manière de nécrologe » [4]. Dans le monde savant, sa thèse, cependant, ne suscita aucune adhésion, et c'est l'opinion de Bélokourov qui a été généralement acceptée. Ainsi on trouve chez Goloubinski l'affirmation selon laquelle le « Dit » est l'œuvre d'un écrivain « qui n'a pas connu Maxime » et qui le composa « assez longtemps après sa

(1) BÉLOKOUROV, *Op. cit.*, p. XXXI.

(2) Cette chronologie se trouve expliquée ci-après p. 62 sv.

(3) BÉLOKOUROV, *Op. cit.*, pp. 234, 236, 245.

(4) A. SOBOLEVSKI, *Perevodnaia literatoura Moskovskoi Roussi XI-XVII vekov* (*Sbornik Otdelenia Rousskago Iazyka i Slovesnosti Imperatorskoï Akademii Naouk*, t. 74, n. 1), Saint-Pétersbourg, 1903, p. 260. Et A. SOBOLEVSKI, *Materialy i izsledovania v oblasti slavianskoï filologii i arkheologii* (*Ibid.*, t. 88, n. 3), Saint-Pétersbourg, 1910, pp. 211, 213.

mort »; les travaux de Maxime auraient été la source principale à laquelle il aurait puisé des renseignements sur l'hagiorite; il aurait en outre été victime de nombreuses « méprises » (vriot, vranio) (1). Dans sa dissertation récente, Klostermann a adopté lui aussi les idées de Bélokourov et tient pour arbitraires les arguments de Sobolevski (2).

D'où vient cette divergence d'opinions? L'examen des textes nous apprend que les divers historiens s'appuient sur des versions différentes. Avant de poursuivre notre étude sur le « Dit » il est donc nécessaire d'entreprendre l'étude de ces versions, afin d'établir laquelle d'entre elles représente le texte primitif.

Les trois versions.

Aucun des multiples textes existants n'est mot à mot pareil aux autres, mais leur analyse nous amène à distinguer trois versions principales du « Dit »: une première que nous désignons par *A* et qui, d'après nous, représente dans ses grandes lignes le texte original; une deuxième, *B* qui est un texte abrégé; enfin, *C* qui, en rapportant la naissance de Maxime à Arta, fournit au « Dit » une nouvelle précision.

1. *Version A.*

Cette version est la plus répandue. Seules deux de ses copies portent le titre adopté par Bélokourov. Les autres s'inscrivent sous celui que nous avons choisi: « Dit sur Maxime, moine hagiorite, du couvent de Vatopédi » (3). La sobriété de cette dernière désignation, que nous ne retrouvons plus dans les autres versions, nous permet dès à présent de conjecturer qu'il s'agit là du texte

(1) E. Goloubinski, *Istoria Rousskoï Tserkvi*, t. II (II), *Tchtenia v Imperatorskom Obchtchestve Istorii i Drevnosteï Rossiiskikh*, 1916, n. 4, p. 232.

(2) R. Klostermann, *Maxim Grek in der Legende* (*Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 53, 1934), p. 202, n. 190; p. 203, n. 195.

(3) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxi, n. 4 et p. ccxxxvii, n° 2; cclxxv, n° 151; p. cclxviii, n° 101; p. cccix, n° 235; p. ccxxxviii, n° 7; p. ccci, n° 210; p. ccciii, n° 217 et n° 220; p. ccxciii, n° 189; p. ccxlvii, n° 39; p. ccci, n° 205; p. cclxxvii, n° 158; p. ccxxxvii, n° 4.

initial car elle témoigne en faveur de son ancienneté. C'est ainsi que les contemporains de Maxime le désignent, et lui-même ne s'est jamais appelé autrement: en 1540, il signa le psautier de Tver: « Moine hagiorite, de Vatopédi » (1). Nos recherches ultérieures nous fourniront les arguments nécessaires pour renforcer notre affirmation selon laquelle la version *A* est antérieure aux autres.

2. *Version B.*

Bélokourov avance, sans en fournir la moindre preuve, que la version *A* est un élargissement de la version *B*, qui aurait été amplifiée par l'addition de « détails superflus » et « ornée d'expressions de rhétorique » (2). L'examen du texte contredit ces assertions. Aucun des renseignements fournis par *A* et qui fait défaut à *B*, n'est superflu; tels l'existence de la bibliothèque des souverains moscovites, son catalogue dressé par Maxime, l'influence exercée par le moine à Moscou, ses intercessions auprès du Grand Prince en faveur des boyards en disgrâce, la jalousie que lui vaut son prestige, les accusations calomnieuses dont il est l'objet, etc. L'analyse historique du « Dit », à laquelle nous allons bientôt nous livrer, nous permettra de reconsidérer ces détails et de nous convaincre de l'intérêt de chacun d'eux.

Par ailleurs, on chercherait en vain dans la version *A* des expressions de pure rhétorique. La longue périphrase qualifiant le monastère de l'Annonciation de « Couvent où sont commémorés les miracles du Saint Archange Michel et où reposent les reliques aux vertus très curatives, du thaumaturge Alexis » (3), ne peut être considérée comme telle. Elle est conforme à l'esprit de l'époque et révèle les préoccupations du XVIe siècle, tendant à rehausser l'éclat de l'Eglise russe en faisant appel aux miracles, aux reliques et aux vies des saints.

En réalité la version *B*, considérée comme antérieure par Bélokourov, est postérieure à la version *A*. Le début et la fin du texte le prouvent clairement. La version *A* débute par l'avènement au trône de Basile III, en 7014 de la création du monde, selon

(1) Archimandrite Amphiloque, *Paleografitcheskoie opissanie gretcheskikh roukopissei XV-XVII vv.* t. IV, Moscou, 1880, planche XVI. *Cf.* Denissoff, *Op. cit.*, planche IX.

(2) Bélokourov, *Op. cit.*, p. 221.

(3) Bélokourov, *Op. cit.*, p. XXXIII.

l'ancien calendrier, ç'est-à-dire en 1505 de notre ère. Elle relate ensuite comment, « après un certain nombre d'années de règne », ce prince, ayant trouvé dans son trésor un lot considérable de livres grecs, fit venir de l'Athos un traducteur (1). La succession des faits reste ici parfaitement valable: c'est en 1515, après dix ans de règne, que Basile envoie une délégation à la Sainte Montagne pour y chercher un traducteur. Dans la version *B* au contraire, la perspective est faussée: dès son accession au trône, Basile découvre les livres grecs et se préoccupe de leur traduction (2). L'anachronisme s'explique par le but de l'auteur qui, en voulant abréger le texte, confond les deux époques, celle de l'accession au trône du prince et celle de l'envoi d'une mission en Grèce. Le texte *A*, qui fournit l'explication de la méprise, doit évidemment être antérieur.

Une conclusion analogue s'impose, si l'on compare la fin des deux textes. La version *A* se termine de la sorte: « J'ai composé ceci parce qu'il reste de lui beaucoup d'écrits et que nombre de dernières gens ne savent plus qui est Maxime. Qu'ils lisent et qu'ils apprennent qu'il était un homme pieux, sans tache d'aucun vice et d'aucune hérésie » (3). Dans *B*, ces lignes font défaut ou bien elles sont remplacées par une autre phrase, sur laquelle nous reviendrons plus loin. Bornons-nous à constater pour l'instant le fait essentiel de l'antériorité de la version *A*, puisqu'elle nous conserve le motif de la rédaction du « Dit ». Il serait superflu de multiplier en faveur de *A* les exemples confirmant sa priorité dans le temps. Ajoutons toutefois qu'un passage de *B* contient une référence directe à *A*. Afin de rendre plus courte une longue période, *B* achève une énumération des travaux de Maxime par ces mots: « et d'autres travaux encore, comme il est écrit en détail dans son livre, où l'on raconte comment il souffrit en exil vingt-deux années » (4). Quel est ce livre auquel renvoie la version abrégée? Ce ne peut être qu'un recueil d'œuvres de Maxime accompagné du texte complet (la version *A*). Seul, en effet, parmi les documents sur Maxime, notre « Dit » fixe à vingt-deux années la durée de son emprisonnement (5).

(1) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxi.
(2) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxi, n. в.
(3) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxviii, n. я.
(4) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxvi, n. щ.
(5) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxvii.

3. *Version C.*

C ne se distingue de *A* que par un seul fragment, qui relate les origines de Maxime et ses études en Europe. Alors que *A* déclare formellement ignorer l'origine du moine (« Quant à sa naissance, j'en ignore la ville »), ignorance que *B* reproduit servilement, *C* nous informe que Maxime est né à Arta (« Quant à sa naissance, elle est de la ville d'Arta »). On conçoit que la version où l'écrivain avoue ignorer le lieu natal de son héros soit antérieure à celle où cette lacune est comblée.

Autre constatation sur le même passage: l'auteur de *A* déclare que ce sont les « livres » de Maxime qui l'ont renseigné sur les études du moine à Paris et à Florence. Par suite de la transformation que subit le texte, les mots: « par ses livres » ne se retrouvent plus dans *C*. Un indice supplémentaire nous est ainsi fourni de l'antériorité de *A*: la version qui conserve la source où puise l'auteur doit, en effet, être tenue pour la première.

Comme il est aisé de le vérifier par ailleurs le renseignement fourni par *C* au sujet de l'origine de Maxime est tiré d'un document ignoré de l'auteur du « Dit », découvert vers la fin du XVI[e] siècle: la « Note sur les origines de Maxime » (1). L'interpolation de cette « Note » dans le « Dit » est, malgré quelques transformations subies, parfaitement visible. Voici les textes:

(1) La « Note sur les origines de Maxime » est un document anonyme, mais que nous attribuons à Maxime lui-même. *Cf.* DENISSOFF, *Op. cit.*, p. 75.

Version A (1)	Note sur les origines de Maxime (2)	Version C (3)
(Est mis en italique le passage supprimé dans *C*).	(Est mise en italique la partie utilisée par *C*).	(Est mis en italique le texte de la « Note » incorporé dans le « Dit »).
Quant à sa naissance *j'en ignore la ville, mais par ses livres j'ai appris seulement qu'il était Grec et qu'*il reçut l'enseignement philosophique en Occident, en terre latine, à Paris et à Florence...	(a) *La ville d'Arta est distante de la Ville Régnante de dix-huit jours et demi, sur la route vers Jérusalem, et d'Arta à Jérusalem, il y a autant. Arta est à mi-chemin entre Jérusalem et la Ville Reine.* (b) La naissance de Maxime *est de la ville d'Arta* (c) *de père Manuel et d'Irène, chrétiens, Grecs et philosophes.*	(b) Quant à sa naissance, *elle est de la ville d'Arta.* (a) *La ville d'Arta est distante de la Ville Régnante de dix-huit jours et demi sur la route vers Jérusalem, et d'Arta à Jérusalem, il y a autant. Arta est à mi-chemin entre Jérusalem et la Ville Reine.* (c) *De père Manuel et de mère Irène, chrétiens, Grecs et philosophes.* Il reçut l'enseignement philosophique en Occident, en terre latine, à Paris et à Florence...

Tableau généalogique des versions.

D'après l'étude qui précède nous établissons comme suit un tableau généalogique des trois versions du « Dit »:

Version A

Version B (abrégée) — *Version C* (complétée par l'insertion de la « Note »).

(1) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxii.

(2) Bélokourov, *Op. cit.*, p. ccxxxviii. – Nous ne possédons que des copies défectueuses de la « Note », la plus ancienne étant celle du *cod. 153* de l'Académie ecclésiastique de Moscou. Cherchant à simplifier le texte le copiste a commis une méprise géographique, situant Arta entre Constantinople et Jérusalem. Maxime a voulu dire qu'il fallait dix-huit jours pour parvenir d'Arta à Constantinople et le double de ce temps pour se rendre de là à Jérusalem. Voir la reconstitution du texte primitif dans Denissoff, *Op. cit.*, p. 77 sv.

(3) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxii, n. 25.

Date des versions.

Nous pouvons maintenant tenter de donner une date à chacune de ces versions. N'ayant de *A* que des manuscrits récents, nous commencerons nos recherches par *B* et *C*, dont nous avons les manuscrits anciens, qui nous offrent de plus grandes possibilités d'investigations.

1. *Date de la version B.*

Nous possédons, selon toute probabilité, la copie originale de *B*, et il est possible de conjecturer que cette version date des dernières années du XVIe siècle ou des toutes premières années du XVIIe. Les considérations suivantes viennent à l'appui de ce que nous avançons.

B figure en guise de préface sur deux psautiers du monastère de Solovki (*cod 862/752* et *cod. 851/741*) et c'est visiblement pour l'adapter à ce rôle de préface que le texte primitif (version *A*) a été mutilé. En premier lieu, le copiste a retranché tout ce qui se rapporte à l'activité de Maxime postérieurement aux travaux du moine sur le psautier (1). En second lieu, comme nous l'avons mentionné plus haut, il a supprimé le passage qui donne les raisons de la composition du « Dit » (« J'ai composé ceci... ») (2). Nous pouvons maintenant préciser la raison de cette suppression: c'est afin de ménager une place à ce renseignement qu'il croit devoir nous donner sur son propre travail: « J'ai copié ce psautier sur le psautier nouvellement traduit par Maxime » (3).

Les deux modifications ci-dessus subies par le « Dit » (version *A*) montrent clairement que la version *B* est intimement liée aux copies du psautier possédées par Solovki (4). Dès lors, un de ces deux codex (*cod. 862/752* et *851/741*) contient nécessairement l'original de *B*. Or une note figurant sur le second nous dit qu'il est une copie du premier (5). Le *cod. 862/752* conserve donc l'original de *B*.

(1) BÉLOKOUROV, *Op. cit.*, p. XXXVI, n. щ.
(2) BÉLOKOUROV, *Op. cit.*, p. XXXVIII.
(3) BÉLOKOUROV, *Op. cit.*, p. XXXVIII, n. я.
(4) La réalité de ce lien est encore rendue manifeste du fait que la nouvelle finale (« J'ai copié ce psautier... ») disparaît lorsque *B*, cessant de figurer dans un psautier, se trouve dans des copies indépendantes (BÉLOKOUROV, *Op. cit.*, p. CCCI, n° 209; p. CCLX sv., n° 84; p. XXXVIII, n. я)
(5) BÉLOKOUROV, *Op. cit.*, p. CCLXXIV, n° 142.

Il nous reste à tenter d'établir la date de ce manuscrit qui est aussi, nous le savons maintenant, celle de la version *B*. Le *cod. 862/752*, de Solovki n'est pas daté; cependant, par une inscription qu'il porte, nous apprenons qu'il provient de la laure de la Trinité-Saint-Serge, d'où il fut apporté au monastère de Solovki par le *starets* Josaphat de la Sora (1). Ce renseignement, quoique d'importance fort relative, nous livre un *terminus ante quem* du psautier: si Josaphat a été trésorier à la Trinité de 1630 à 1634, avant de venir finir ses jours à Solovki († 1637), et s'il est permis de croire que c'est en 1634, ou peu de temps après, que le manuscrit est arrivé à Solovki, le psautier, et avec lui *B*, n'ont pu être écrits qu'avant l'année 1634.

C'est là une première approximation, qui exige d'être complétée par la critique du manuscrit lui-même. Les archivistes toutefois sont prudents et même évasifs quant à la date de ce codex. Bélokourov écrit: « Des personnes au courant de la paléographie russe *ont trouvé plus exact* de rapporter le manuscrit au XVIIe siècle » (2). A son tour, Sobolevski déclare: « L'écriture, à en juger par le fac-similé publié par Bélokourov, *ne peut être attribué avec certitude* au XVIIe siècle » (3). Ainsi ces deux autorités divergent sans toutefois se prononcer sur l'attribution du manuscrit au XVIe ou au XVIIe siècle. Si l'on se réfère cependant à leur attitude hésitante on pourra considérer ce codex comme appartenant à la fin du XVIe siècle ou au début du XVIIe.

2. *Date de la version C.*

L'étude de *C* va nous montrer qu'il est à peu près de la même époque que *B*, et que, probablement nous en possédons aussi le texte original.

C se trouve dans trois manuscrits: le *cod. 200* de la laure de la Trinité, le *cod. 1553* de la Bibliothèque publique de Saint-Pétersbourg, et le *cod. 851/141* du monastère de Solovki. Deux de ceux-ci, trop récents, peuvent être éliminés: le *cod. 851/141* qui nous est déjà connu par la version *B* et qui date de la seconde moitié du XVIIe siècle (*C* s'y trouve en appendice, probablement

(1) Bélokourov, *Op. cit.*, p. 223 et p. ccLXXIV, no 142.
(2) Bélokourov, *Op. cit.*, p. 222.
(3) Sobolevski, *Materialy*, p. 222.

ajouté encore plus tard au volume) (1); et le *cod. 1553* qui appartient à la fin du XVIIe siècle. Pour déterminer donc la date de la version *C*, le *cod. 200* de la Trinité est le seul qui intéresse l'historien. C'est là l'unique manuscrit vraiment ancien renfermant cette version.

Or, le *cod. 200* offre la particularité de contenir, avec la variante *C*, la « Note sur les origines de Maxime », document dont il a été déjà question. Le scribe disposait en même temps et du « Dit » et de la « Note ». Il paraît dès lors naturel que ce soit lui qui, s'inspirant de cette dernière, ait modifié la version *A* en y ajoutant sur Maxime les renseignements qu'elle lui fournissait. Le *cod. 200* de la Trinité, ayant donné l'occasion de compléter le « Dit » par le renseignement sur l'origine de Maxime, nous offre donc l'original de *C*.

L'âge du *cod. 200* a suscité de nombreuses controverses entre les experts. Stroev le date de 1705, se fondant sur deux inscriptions trouvées dans l'une de ses copies, le *cod. 244* de Tsarski. La première dit: « Copie du livre du monastère de la vivifiante Trinité et de Saint-Serge, appartenant au trésor, faite en l'an 7213, de la création du monde » (soit 1705 de notre ère). La deuxième inscription, marginale, est constituée par ces seuls mots: « quatre-vingt-dix ans ». Selon Stroev, cette dernière annotation fournirait l'âge du *cod. 244*, copie qui aurait été exécutée en 1795, le *cod. 200* datant lui-même de 1705. L'archimandrite Arsène propose une autre interprétation: selon lui, 1705 serait la date du *cod. 244* de Tsarski, les « quatre-vingt-dix ans » seraient à retrancher pour obtenir l'âge de l'original; de sorte que le *cod. 200* daterait de 1615 (2).

L'étude d'un troisième manuscrit, le *cod. 79/28* du Ministère des Affaires Etrangères à Saint-Pétersbourg, nous amène à des résultats encore différents. Il porte la première inscription du *cod. 244* de Tsarski, mais la note marginale en est absente; il est donc formellement daté de 1705 (3). Le *cod. 244*, qui possède la note marginale, nous apparaît, par conséquent, comme une copie du *cod. 79/28*, et datant de 1795. Nous connaîtrions, en somme, l'âge des deux copies successives du *cod. 200* de la Trinité: 1705,

(1) BÉLOKOUROV, *Op. cit.*, p. CCLXXIV, n. 142; p. XXXII, n. 25.

(2) Sur cette polémique, voir: (HIÉROMOINE ARSÈNE) *Opissanie slavianskikh roukopisseï biblioteki Sviato-Troitskoï Sergievskoï Lavry*, Moscou, 1878, p. 194 sv.

(3) BÉLOKOUROV, *Op. cit.*, p. CCXXXVIII, n° 6.

première copie, le *cod. 79/28* des Affaires Etrangères; 1795, deuxième copie, le *cod. 244* de Tsarski. Par contre, nous ignorerions toujours la date de l'original, le *cod. 200*.

Un examen plus complet de ce manuscrit nous en donnera-t-il l'âge? Le *cod. 200* de la Trinité est un vaste recueil des écrits de Maxime, précédé de plusieurs notices, parmi lesquelles se trouve la « préface de Sylvain » (fol. 8-11), la préface de Maxime à son premier recueil (fol. 12-13), notre « Dit » dans la version *C* (fol. 17-18), etc. Le manuscrit est de plusieurs mains et rédigé sur du papier portant successivement les filigranes de 1595, 1600, 1620, 1625, 1634 et 1638 (1); autant d'indices que le *cod. 200* fut constitué peu à peu. Il serait donc vain de vouloir lui attribuer une date unique. Composé à partir des dernières années du XVIe siècle, il fut achevé avant l'année 1642, où il apparaît dans le catalogue de la bibliothèque du monastère de la Trinité (2).

Quant aux pièces que ce codex réunit, elles appartiennent toutes au XVIIe siècle, à l'exception de la copie de la « préface de Sylvain » qui, seule, figure sur des feuillets datant du XVIe siècle. Le papier sur lequel le « Dit » est écrit est du XVIIe siècle. A cette première indication s'ajoute celle fournie par l'emploi du mot « Vénérable » pour qualifier Maxime. Le « Dit » fait partie des notices venant après la « préface de Sylvain » et qui se servent de ce titre pour désigner le moine (3). Cette appellation de « Vénérable », caractéristique du XVIIe siècle, fait défaut aux notices identiques figurant dans les recueils plus anciens. Ainsi l'étude des filigranes et l'usage du qualificatif donné au moine concourent à situer la version *C* tout au début du XVIIe siècle.

3. *Date de la version A.*

Nous ignorons la date de *A*, n'en possédant que des copies récentes (4), mais comme les originaux de *B* et *C* (d'une part, le

(1) Bélokourov, *Op. cit.*, p. CCLXVIII, no 109.

(2) Le manuscrit figure au catalogue du monastère sous la rubrique que voici: « Laure de la Trinité, du trésor, livre en caractères cursifs, de Maxime le Grec, in-folio, relié » (Archevêque Ignace, *Istoria o raskolakh v Tserkvi Rossiïskoï*, Saint-Pétersbourg, 1849, p. 315).

(3) Arsène, *Op. cit.*, p. 194.

(4) Les plus anciens recueils contenant *A* sont de la première moitié du XVIIe siècle: les *cod. 509/1092* et *cod. 91/29* du Ministère des

cod. *862/752* de Solovki et, d'autre part, le *cod.* *200* de la Trinité) datent d'environ 1600, il nous est permis de conclure que la version *A* est antérieure à ce millésime. A son tour, une brève notice sur Maxime contenue dans le *cod.* *65* de l'Académie religieuse de Kazan, fonds Solovki, qui date de la fin du XVI[e] siècle, vient confirmer l'existence de *A* à cette époque. En effet, elle s'achève ainsi: « Il resta plus de vingt ans en réclusion dans la ville de Tver, comme il est signalé dans l'écrit sur ce staretz » (1). Ce renvoi à un « écrit » sur Maxime, analogue à celui, déjà connu, existant dans la version *B*, doit être considéré comme se rapportant à la version *A* elle-même, puisque notre « Dit » est seul à fixer à vingt-deux le nombre des années de réclusion du moine. Le *cod.* *65*, Solovki, de la fin du XVI[e] siècle, confère donc un nouveau *terminus ante quem* à *A*.

Résumons-nous: les diverses allusions au « Dit » dès la fin du XVI[e] siècle, la floraison concomittante de ses copies au début du XVII[e] siècle, l'apparition, à la même époque, des deux remaniements *B* et *C*, constituent des indices qui, réunis, fournissent une preuve irrécusable de la diffusion de *A* à partir de la fin du XVI[e] siècle. Cependant, en raison de l'absence du texte original de *A*, la tradition manuscrite ne permet pas de préciser la date exacte de la rédaction du « Dit ».

Pour élargir et compléter notre enquête nous sommes amenés à présent à emprunter une autre voie: l'analyse du texte lui-même. Elle nous est désormais ouverte, puisque nous avons établi que les versions *B* et *C* peuvent être négligées et que seule la version *A* doit être retenue.

Date de la rédaction du « Dit ».

Il convient tout d'abord d'écarter les deux objections qui mettent en question la possibilité de la rédaction du « Dit » par

---

Affaires Etrangères, le *cod.* *496* de la collection de Nikiforov, le *cod.* *104* du séminaire d'Arkhangel, les *cod.* *1139* et *cod.* *1146* de la Bibliothèque publique de Saint-Pétersbourg, et le *cod.* *81/68* (*738*) du monastère du Sauveur à Iaroslav (Bélokourov, *Op. cit.*, p. ccxxxvii, n° 4; p. ccxxxviii, n° 7; p. cclxxvii, n° 158; p. ccxciii, n° 188; p. ccci, n° 210; p. ccciii, n° 217; p. cclxxxi, n° 173).

(1) Bélokourov, *Op. cit.*, p. cclxxvi, n° 154.

un contemporain de Maxime. Le première se fonde sur le passage bien connu de nous: « Quant à sa naissance, j'en ignore la ville, mais par ses livres j'ai appris seulement qu'il était Grec et qu'il reçut l'enseignement philosophique en Occident... » (1). On prétend trouver dans ce passage l'aveu que l'auteur ignorait l'origine grecque de Maxime, et on en conclut qu'il n'a pu connaître le moine ni appartenir à une époque où sa mémoire était encore vivante.

Avant de réfuter ces conclusions, remarquons que les mots « qu'il était Grec », qui semblent gêner les historiens, ne figurent pas dans certains manuscrits parmi les plus anciens (2), et rien ne prouve que ce ne sont pas ces derniers qui conservent le texte primitif. Mais, outre ce fait, nous pouvons affirmer que dans le passage invoqué l'auteur n'avoue pas du tout ignorer l'origine grecque de Maxime, mais uniquement n'avoir que peu de connaissances sur le passé du moine: il ne sait pas de quelle ville ce dernier provient et trouve peu de renseignements à ce sujet dans ses œuvres. Le mot « seulement » dans le « Dit » (« par ses livres j'ai appris seulement »), doit être compris comme exprimant que Maxime ne fournit sur lui-même d'autre information que celles d'être Grec (« Confession orthodoxe ») et d'avoir fait ses études en Occident (« Histoire terrible et mémorable »).

La deuxième objection contre l'ancienneté du « Dit » s'appuie sur le fait qu'un des passages qu'il contient, relatif à l'évacuation vers l'Italie de manuscrits grecs et à leur destruction, se retrouve mot à mot dans une notice intitulée « Nouvelle sur le bonnet blanc novgorodien », document apocryphe ayant l'apparence d'un écrit du XVe siècle, composé au temps de l'archevêque Gennade de Novgorod. En réalité, tout prouve que cette pièce est postérieure à l'instauration du patriarcat en Russie, soit 1589, et aurait été rédigée au début du XVIIe siècle (3). Le problème est de savoir si c'est la « Nouvelle » qui a repris au « Dit » le passage parallèle, ou si, au contraire, c'est le « Dit » qui le lui a emprunté. Dans ce dernier cas, il faudrait situer le « Dit » au XVIIe siècle.

Il ne saurait toutefois en être ainsi, puisque le texte de la

(1) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxii. – Texte reproduit ci-avant p. 50.
(2) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxii, n. 27.
(3) A. Sobolevski, *Starets Philothée* (*Journal Ministerstva Narodnago Prosvechtchenia, 1901*), p. 487.

« Nouvelle » fourmille de fautes de transcription dont le « Dit » est exempt. En voici quelques exemples pris au hasard. On lit dans le « Dit »: « tcheslavnii » (orgueilleux) et dans la « Nouvelle »: « izchédché slavnii », deux mots sans signification; l'expression « no grétchéstii tsari » (mais les empereurs grecs ») du « Dit », est dans la « Nouvelle », « i o grétchestéi tsarié jé », ce qui encore ne veut rien dire (1). L'état défectueux de son texte rend la « Nouvelle » inintelligible, et même le sens de certaines de ses phrases ne peut être établi qu'en recourant au texte du « Dit ». Il y a là un indice tendant à prouver que la « Nouvelle » est, dans le passage concernant la destruction des manuscrits grecs, une médiocre copie du « Dit ».

L'inconsistance du second argument rejoint ainsi celle du premier; et puisqu'ont été levées les objections contre l'appartenance du « Dit » au XVIe siècle, il nous est maintenant possible de réexaminer entièrement la question de la date de sa rédaction. Une première approximation d'abord: le document a été écrit sous le règne d'Ivan le Terrible; nous en avons des preuves irréfutables, car, alors qu'on y appelle le père d'Ivan: « pieux souverain, d'heureuse mémoire, Grand Prince Basile Ivanovich », Ivan lui-même se voit octroyer le titre de « gracieux tsar, pieux et orthodoxe souverain Grand Prince Ivan » (2). Cette nuance qui distingue d'un prince défunt le prince régnant est un signe indubitable que l'œuvre a été composée du temps de ce dernier. Au surplus l'expression en russe « d'heureuse mémoire » (prisnopamiatnyï) ne s'emploie à l'égard d'un souverain défunt que du vivant de son successeur immédiat. Le millésime de 1584, date de la mort d'Ivan, constitue donc un *terminus ante quem* à la rédaction du « Dit ».

Deuxièmement, le « Dit » paraît avoir été écrit très peu de temps après la mort de Maxime. Ainsi que Sobolevski l'a bien vu, il porte tous les caractères d'un nécrologe. Il précise la date du décès de Maxime, 1556 (c'est même le seul écrit qui nous renseigne à ce sujet), il dresse le bilan de sa succession littéraire et défend l'honorabilité de sa mémoire. Les tournures de phrase que l'on y trouve laissent l'impression d'une mort récente: « il trépas-

(1) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxiv et Kouchelev-Bezborodko, *Pamiatniki starinnoï rousskoï literatoury*, Saint-Pétersbourg, 1860, p. 287 sv.
(2) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxi et p. xxxviii.

sa », « il reste de lui », « il fut un homme vraiment pieux » [1], etc. On y relève en outre le souci de défendre l'orthodoxie de Maxime — « il n'était entaché d'aucun vice ni hérésie » [2] — souci qui ne s'explique de même que si l'on situe le « Dit » au lendemain de la la mort du moine, soit à une époque où certains inclinaient encore à considérer sa mémoire avec quelque circonspection. De toute évidence, le document remonte au temps où le souvenir des procès de Maxime (1525 et 1531), de son excommunication par l'Eglise, de ses longues années de réclusion (jusqu'en 1547), vivait encore dans les esprits. Moins d'un demi-siècle plus tard, la discussion changera de terrain. On ne mettra plus en cause la pureté de la foi de Maxime, mais on discutera sa sainteté.

L'auteur laisse, du reste, clairement entendre qu'il est un contemporain de l'hagiorite. Il dit littéralement: « j'écris parce que nombre de dernières gens ne savent plus qui est Maxime » [3]. Ayant connu Maxime, il se croit tenu de conter son histoire à la jeune génération qui, par suite de la longue détention du moine loin de Moscou, ignore tout de lui.

Tel est l'ensemble des faits qui nous permettent de conclure que le « Dit » a été composé sous le règne d'Ivan IV, par un contemporain de Maxime, et peu de temps après sa mort.

Recherche de l'auteur du « Dit ».

Un faisceau de considérations nous autorisent à attribuer la paternité du « Dit » au prince André Kourbski, disciple et contemporain de Maxime. La preuve la plus décisive en est fournie par l'analogie frappante existant entre le « Dit » et les œuvres polonaises du prince dans le récit de la prétendue destruction des livres grecs par les latins. Les principaux éléments de cette histoire, dont il a été question à propos de la « Nouvelle sur le bonnet blanc novgorodien », figurent à la fois dans le « Dit » et dans les préfaces de deux écrits différents de Kourbski. De part et d'autre, il est affirmé que les latins se seraient vu refuser par les empereurs de Byzance l'autorisation de traduire les œuvres des Docteurs grecs; mais qu'après la prise de Constantinople, nombre de

(1) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxviii.
(2) *Ibidem.*
(3) *Ibidem.*

livres grecs ayant été dirigés sur l'Italie, les latins auraient pu réaliser leur dessein de les traduire; après quoi ils auraient brulé les originaux, d'où le déclin des études en Grèce. Voici les textes se rapportant à ce sujet.

« Dit sur Maxime, moine hagiorite » (1)

a) « Lorsque les Turcs impies s'emparèrent de la Ville-Reine, certaines personnes dévotes, désireuses de préserver la prospérité de la foi, emportèrent un grand nombre de livres grecs et, afin que l'astre de l'orthodoxie byzantine ne s'éteignît point entièrement par le fait des Turcs sans Christ et honnis de lui, ils partirent par mer à Rome.

b) Mais les latins, très orgueilleux, désiraient depuis de longues années voir les écrits des Docteurs orientaux et les empereurs grecs ne permettaient pas que cela fût, à cause de leur reniement de l'orthodoxie.

c) Profitant maintenant des circonstances, ils firent traduire en langue romaine les livres apportés de chez les Grecs, qu'ils détruisirent ensuite sans exception, par le feu. C'est ainsi que la philosophie dépérit chez les Grecs ».

Préface au Nouveau Margarète (2)

b) « ... Il n'était pas permis de les traduire en latin; bien que les Romains le désirassent ardemment et l'eussent fréquemment demandé, les empereurs le défendaient...

a) Mais lorsque la ville de Constantin fut entourée par les Turcs sans Christ, l'empereur... envoya sa reine avec le trésor et son gazophylakion de livres en bateau par la mer Blanche à Rhodes et à Venise... ».

Préface à Saint Jean Damascène (3)

c) « Un jour Maxime, interrogé par nous sur l'état des belles lettres en Grèce, répondit: " Je ne pense pas que celles-ci aient été florissantes chez nous depuis la destruction de l'empire grec, surtout après que les latins eurent reçu de nous nos livres, les eurent traduits en leur langue et puis les eurent brûlés à cause de leur grande envie "... ».

On peut constater que des propos sensiblement identiques sont prêtés à Maxime dans le « Dit » et dans les deux œuvres de Kourbski. L'hypothèse de Bélokourov selon laquelle le « Dit » dépend des écrits du prince, n'est guère à retenir (4). Car si l'au-

(1) BÉLOKOUROV, *Op. cit.*, p. XXXIII sv.
(2) N. OUSTRIALOV, *Skazania Kniazia Kourbskago*, 3e éd., Saint-Pétersbourg, 1868, p. 273 sv.
(3) A. POPOV, *Opissanie roukopisseï i katalog knig tserkovnoï petchati biblioteki A. I. Khloufova*, Moscou, 1872, p. 118. *Cf.* BÉLOKOUROV, *Op. cit.*, p. 244, n. 1.
(4) BÉLOKOUROV, *Op. cit.*, p. 243.

teur anonyme du « Dit » s'était inspiré des écrits de Kourbski, il aurait dû recourir à deux œuvres différentes et amalgamer des renseignements épars dans chacune d'elles; cela était irréalisable, puisque ces œuvres du prince, composées en Pologne n'ont été connues à Moscou qu'à la fin du XVIIe siècle (1). Faut-il, dès lors, en venir à la conclusion inverse, et déclarer que les œuvres de Kourbski dépendent du « Dit », comme c'est le cas pour la « Nouvelle du bonnet blanc? » La question sous cette forme est mal posée, car il n'y a pas à proprement parler d'emprunt de l'un à l'autre texte, comme c'est le cas pour la « Nouvelle ». Il y a simplement un ensemble d'idées identiques qui démontrent que les écrits sont d'un même auteur, Kourbski, qui les a composés à des moments différents de sa carrière. Nous étudierons plus loin la part qui peut revenir à Maxime dans le récit relatif à la prétendue destruction des livres grecs par les latins. Pour l'instant, notre but est uniquement d'établir que l'auteur du « Dit » est Kourbski.

Corroborant cette preuve tirée de la similitude des textes sur la destruction des livres grecs, nombre d'indices nous conduisent à désigner Kourbski comme étant l'auteur du « Dit ». Il existe, en effet, entre les œuvres du prince et ce document une communauté d'inspiration. De part et d'autre sont évoquées de prétendues études de Maxime à Paris (2), et les déboires qu'il subit à Moscou, expliqués par la « jalousie » que suscite son influence à la cour du Grand Prince (3). Le « Dit » fait gloire à Maxime d'être intervenu auprès du souverain en faveur des dignitaires tombés en disgrâce, et les œuvres de Kourbski soutiennent la même thèse. Il y a un fonds commun d'informations et de convictions entre le « Dit » et les ouvrages de Kourbski.

Si Kourbski à propos des études de Maxime cite dans ses œuvres polonaises Lascaris comme étant son maître (4), alors qu'il n'en est pas fait mention dans le « Dit », c'est que l'importance de ce personnage ne lui est apparue qu'en Pologne au contact des milieux occidentaux. Et si le « Dit » ne donne aucun nom lors-

(1) SOBOLEVSKI, *Perevodnaia literatoura*, p. 196, n. 2.

(2) BÉLOKOUROV, *Op. cit.*, p. XXXII, et OUSTRIALOV, *Op. cit.*, p. 263.

(3) BÉLOKOUROV, *Op. cit.*, p. XXXVII, et OUSTRIALOV, *Op. cit.*, p. 35.

(4) A. M. KOURBSKI, *Sotchinenia*, t. I (*Rousskaia Istoritcheskaia Biblioteka*, t. 31), p. 476, l. 1-3.

qu'il parle de l'hostilité qui se manifeste contre Maxime à Moscou, alors que l'*Histoire du Grand prince moscovite* nomme le métropolite Daniel et mentionne les « joséphiens » (1), c'est que le « Dit », rédigé en Russie, ne peut se permettre de désigner ouvertement le métropolite de Moscou, ni les puissants moines de Volotsk. Enfin, si le « Dit » s'abstient de toute critique à l'égard des souverains moscovites, c'est parce qu'il est écrit à un moment où il n'y a encore aucun désaccord ouvert entre Kourbski et Ivan IV.

Parlant en Pologne du concile de Florence, Kourbski fait de Maxime un contemporain de l'événement, témoignant ainsi qu'il ne connaît pas la date de naissance du Grec (2). Le « Dit » fait preuve de la même ignorance, en ne donnant que la date de sa mort. Visiblement l'état de décrépitude du moine à quatre-vingt-six ans, permet au jeune prince de le croire plus que centenaire.

En comparant le « Dit » et les autres œuvres de Kourbski, on constate l'emploi d'expressions identiques. Le « Dit » débute par les mots: « Le huitième millénaire étant advenu » (3), et la préface de Kourbski au *Nouveau Margarète* commence par la même évocation: « L'année du huitième millénaire, siècle de la bête fauve selon l'Apocalypse... » (4). Nulle part, ni dans le « Dit » ni dans les œuvres de Kourbski, Maxime ne reçoit l'épithète de « Grec », si commune chez les autres auteurs de l'époque quand ils parlent du moine. La langue russe est nommée dans le « Dit » langue slavonne et on y lit six fois « slavon » au lieu de « russe », la seule fois où l'on trouve « russe », c'est avec un correctif: « traduit en russe, c'est-à-dire en slavon » (5). De même, dans la préface au *Nouveau Margarète* figure à douze reprises l'expression « langue slavonne », alors qu'on n'y parle jamais de langue russe. D'autre part on relève dans le « Dit », à propos de Basile III, qu'il convoqua Maxime (« ségo inoka Maxime prizvav ») et qu'il le reçut avec bienveillance (« v sladost' poslouchaché « go ») (6). Et dans le *Nouveau Margarète* c'est dans les mêmes termes qu'il nous est dit que Mahomet II convoque et reçoit le patriarche Gennade

(1) Kourbski, *Op. cit.*, p. 207, l. 33-35.
(2) Kourbski, *Op. cit.*, p. 475, l. 35 sv.
(3) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxi.
(4) Oustrialov, *Op. cit*, p. 269.
(5) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxiv.
(6) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxiii et p. xxxiv.

« prizvacha i v sladost' poslouchaché égo » (1). Ces expressions sœurs révèlent qu'il s'agit bien du même auteur.

L'absence dans le « Dit », de tout polonisme, caractéristique de la langue de Kourbski, ne doit pas étonner; elle atteste seulement une rédaction antérieure à la fuite du prince en Pologne. Il n'y a non plus rien d'extraordinaire à ce que le « Dit », dans le titre que nous estimons le plus ancien, appelle simplement Maxime « moine hagiorite du couvent de Vatopédi », alors que le mot « Vénérable » se retrouve communément dans les œuvres de Kourbski. C'est que le « Dit » appartient à des années si proches de la mort de Maxime, que ce titre aurait heurté l'opinion russe, encore en partie hostile et sous l'impression défavorable de ses procès.

Il existe on le voit une ressemblance frappante entre le « Dit » et les écrits polonais de Kourbski quant au fond et quant à la forme. Nous en tirons la certitude qu'ils sont du même auteur. En conséquence, il nous paraît légitime d'ajouter le « Dit » au patrimoine littéraire du prince. L'analyse historique du document ne fera d'ailleurs que renforcer cette conclusion.

Analyse historique du contenu du « Dit ».

Nous suivrons dans notre exégèse le texte donné par Bélokourov. Comme ce texte figure en appendice de son livre, les pages sont en chiffres romains et, pour plus de facilité, nous en numéroterons les lignes (chiffres arabes). Il nous paraît toutefois inopportun de donner une traduction exacte du « Dit », car Bélokourov en multipliant les renvois à des versions d'inégale valeur, ne nous offre pas dans sa publication la garantie d'une édition critique définitive. Nous nous bornerons donc à donner un résumé succinct de chaque passage.

XXXI, 4-9: « Le huitième millénaire étant advenu », le sceptre passa en « l'an quatorze » entre les mains de Basile III, d'heureuse mémoire.

La date de 7014 de la création du monde, ou 1505 de notre ère, citée ci-dessus, a fait l'objet de diverses erreurs d'interprétation résultant de l'obscurité relative de la phrase dans le texte slavon. On ne s'est jamais aperçu qu'il s'agissait du millésime de l'avènement de Basile III. Les premiers historiens de Maxime,

(1) Oustrialov, *Op. cit.*, p. 491.

tels le métropolite Platon, le métropolite Eugène et Terechtchenko, sur la foi de ce texte ont situé en 7014 (traduit par eux en 1506) la venue de Maxime à Moscou (1), affirmation qui dut être abandonnée à la suite de la publication des annales moscovites, ainsi que des actes relatifs à la mission de 1516, envoyée au mont Athos dans le but de ramener comme traducteur un certain moine Sabbas, et qui à la place de ce dernier emmena Maxime. Les historiens récents, dont Iconnikov, ont cru voir en la date de 7014, l'année où, selon le « Dit », Basile aurait découvert dans son trésor, un certain nombre de manuscrits grecs (2). Il y a ici une nouvelle erreur d'interprétation, car une lecture attentive du texte montre que la date de 7014 y est donnée pour celle de l'accès au trône de Basile III. En effet, ce n'est qu'après avoir mentionné cet événement que l'auteur du « Dit », Kourbski, commence à relater l'histoire de la découverte des livres, épisode introduit par les mots: « Et après un certain nombre d'années de son règne » (3).

Les méprises signalées semblent avoir eu pour origine la transposition de la date de 7014 dans le calendrier moderne. En traduisant cette date par le millésime 1506, les historiens ne se sont pas rendu compte qu'il s'agissait de l'intronisation de Basile III qui, en 1505, succéda à son père Ivan III. Ils ont perdu de vue que le décès d'Ivan était survenu au mois d'octobre, et que l'année commençant dans l'ancien calendrier le 1er septembre, octobre 7014 correspond à octobre 1505. En somme, on a déduit de 7014 le chiffre 5508, ainsi que l'on doit procéder pour les dates postérieures au 1er janvier, alors qu'on aurait dû en déduire 5509, puisqu'il s'agit d'une date antérieure. Notre interprétation du millésime trouve indirectement sa confirmation dans les *Annales Sophiennes* qui donnent 7014 comme date du décès d'Ivan III et, par conséquent, du commencement du règne de Basile III. C'est sous la rubrique de l'« an 7014 » qu'on y trouve mentionné

(1) Métropolite Platon, *Kratkaia Tserkovnaia Rossiïskaia Istoria*, Moscou, 1805, t. II, p. 389; Métropolite Eugène, *Slovar istoritcheskiï o byvchikh v Rossiï pissateliakh doukhovnago tchina Grekorossiïskiia Tserkvi*, Saint-Pétersbourg, 1827, t. II, p. 389; A. Terechtchenko, *O troudakh Maxima Greka* (*Journal Ministerstva Narodnago Prosvechtchenia*, 1834, n. 3), p. 243.

(2) Vladimir Iconnikov, *Maxim Grec i ego vremia*, 2e édition, Kiev, 1915, p. 157 et n. 6.

(3) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxi.

la mort d'Ivan: « Ce même automne, le 27 octobre, à une heure du matin dans la nuit de lundi à mardi, décéda l'orthodoxe et christophile prince Ivan Basilievitch, souverain de toute la Russie » (1). Comme on le voit, le « Dit » s'accorde en tous points avec cette chronologie.

XXXI, 9-14: « Après un certain nombre d'années de son règne », Basile III fit ouvrir le « trésor » des anciens Grands Princes, ses ancêtres, et y trouva « une quantité innombrable de livres grecs, inintelligibles aux gens de langue slavonne ».

Les motifs de l'intérêt subit qu'après dix ans de règne Basile III prend aux livres grecs en sa possession, seront exposés plus loin. L'importance principale du passage est de révéler l'existence d'une bibliothèque chez les souverains moscovites. Nous savons que Bélokourov formule des réserves expresses à ce sujet. Elles n'ont cependant pas de raison d'être, puisque le « Dit » ne contient aucune mention d'une bibliothèque au sens propre du mot, mais parle de livres conservés dans un dépôt, ce qui à l'époque s'appelait une « conservation de livres » (knigokhranilichtche) (2). L'aspect et le contenu de ce dépôt nous sont révélés par un inventaire de la « conservation » identique appartenant à Ivan IV, fils et héritier de Basile III. Voici quelques points relevés dans cet acte: « ... Caisse 31, documents et livres; ... caisse 36, livres anciens et nouveaux et documents; ... caisse 134, livres en latin; ... caisse 157, livres russes » (3), etc. Il s'agit, comme on le voit, de manuscrits récoltés à diverses époques et conservés parmi les liasses d'archives.

La présence d'une telle « conservation » chez Basile III ne saurait être mise en doute. Les œuvres de Maxime et les pièces de son procès nous en fournissent une preuve certaine. Dans une lettre qu'il adresse au souverain, le moine mentionne expressément une « conservation de livres » (knigokhranilichtche) et des

(1) *Polnoie Sobranie Rousskikh Lietopisseï*, édité par la Commission archéographique, Saint-Pétersbourg, 1896-1914, t. VI, p. 50.

(2) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxiii.

(3) « 1575-1584. Inventaire des Archives du Tsar », dans *Akty sobrannye v bibliotekakh i arkhivakh Rossiïskoï Imperii Arkheographitcheskoï Expeditsiéou Imperatorskoï Akademii Naouk*, t. I, Saint-Pétersbourg, 1836, pp. 338, 344 et 346.

« caisses » (kovtchezy) contenant des livres (1). A son procès, il déclare en outre que la « Vie de la Mère de Dieu » par Métaphraste, qu'il a traduite, se trouve « dans le trésor du Grand prince » et le souverain fait « rechercher » ce volume pour le faire examiner (2). Le témoignage du « Dit » sur l'existence de livres appartenant à Basile III est donc véridique. Qu'un certain nombre d'entre eux aient été grecs n'a rien d'extraordinaire, puisque pendant des siècles l'Eglise russe avait été gérée par le clergé byzantin.

Le caractère ecclésiastique des livres envisagés par le « Dit » est prouvé péremptoirement par le passage suivant, qui déclare le caractère religieux du zèle dont Basile III est animé à leur sujet.

XXXI, 14-18: Animé par « le zèle de la cause divine », Basile III délègue un envoyé auprès du patriarche de Constantinople, chargé de demander instamment un traducteur.

La venue de Maxime en Russie serait le résultat d'une démarche faite en Grèce par Basile III, qui en aurait pris personnellement l'initiative. Réduit à ce seul fait, le renseignement est parfaitement exact. Il nous est confirmé par la volumineuse correspondance diplomatique échangée à l'occasion de la mission à l'Athos, évoquée plus haut. L'allégation du métropolite Daniel, au procès de Maxime, selon laquelle le moine serait venu en Moscovie pour une simple collecte d'aumônes se trouve ainsi réduite à néant (3), de même que les affirmations en ce sens contenues dans les Annales (4). Le « Dit » donne une version plus véridique de la mission de l'hagiorite, alors que les documents officiels, inspirés par le sentiment chauvin qui anime les Moscovites, cherchent à en réduire l'importance.

Mais peut-on se fier dans la même mesure au témoignage du « Dit » quand il affirme que Basile III s'est adressé au patriarche pour obtenir un traducteur? Goloubinski prétend que le document ferait erreur (5). Son point de vue paraît justifié puisque

(1) Maxime le Grec, *Sotchineniia*, Edition de l'Académie ecclésiastique de Kazan, Kazan, 1859-1862, t. II, pp. 299 et 316.

(2) « Procès-verbal des débats judiciaires ». (O. Bodianski) *Prenie Daniila, Mitropolita Moskovskago i vseia Roussi so inokom Maximom Sviatogortsem* (*Tchtenia*, 1847, n. 7), p. 7, col. 1.

(3) *Ibid.*, p. 4, col. 2.

(4) *Polnoie Sobranie Rousskikh Lietopisseï*, t. VI, p. 260 sv.; t. VIII, p. 263; t. XIII, p. 28; t. XX, I, p. 393; t. XXI, p. 595.

(5) Goloubinski, *Op. cit.*, t. II (II), p. 232.

d'après les documents diplomatiques, Basile III ne s'est pas adressé au patriarche, mais directement à la Sainte Montagne, profitant de la grande indépendance de ses couvents [1]. Les rapports avec le Patriarcat étant assez troublés depuis le concile de Florence et la chute de Constantinople, il était obligé d'avoir recours à l'Eglise grecque d'une façon discrète et de manière à ne pas donner l'impression de favoriser le retour de l'Eglise russe dans son giron. Pour s'assurer la bonne grâce du patriarche, il s'est contenté de lui envoyer des nécrologes de ses ancêtres avec demande de prières, accompagnés de dons [2].

Cependant la thèse affirmant que Basile III aurait été en rapport avec Théolipte Ier au sujet du traducteur n'est pas entièrement dénuée de fondement. Elle peut se défendre dans la mesure où il est vrai que les délégués russes, parvenus en Grèce ont été entraînés par la force des choses à faire intervenir le patriarche dans leurs démarches. En somme, le « Dit » s'inspire de la situation réelle, sans s'attacher au désir des Russes de tenir le Patriarcat à l'écart des négociations, désir attesté par la correspondance officielle.

XXXI, 18-21: Le patriarche s'occupe avec diligence de faire rechercher en Thrace, en Macédonie et à Salonique, un traducteur capable de satisfaire le Grand Prince.

Les longs mois passés par les envoyés de Basile III à Constantinople et à Andrinople, où ils ont été retenus par les autorités ottomanes avant de pouvoir gagner la Sainte Montagne [3], ont été certainement utilisés par le patriarche pour chercher un traducteur capable à la fois et de défendre à Moscou les intérêts de l'Eglise byzantine, et de satisfaire aux volontés du souverain moscovite. Tout semble, en effet, indiquer que la désignation de Maxime, théologien et apologiste, aux lieu et place du simple tra-

[1] « Missive de Basile III au protos du Mont Athos », M. Obolenski, *Akty Kassaiouchtchiecia do priezda Maxima Greca v Rossiou* (*Vremennik Imperatorskago Moskovskago Obchtchestva Istorii i Drevnosteï Rossiïskikh*, t. V, 1850), p. 31 sv.

[2] *Pamiatniki diplomatitcheskikh snocheniï Moskovskago Gossoudarstva s Krymon, Nagaiami i Tourtsiéiou*, t. II (*Sbornik Imperatorskago Rousskago Istoritcheskago Obchtchestva*, t. 95), Saint-Pétersbourg, 1895, p. 128.

[3] D'août 1515 à Pâques 1516 (*Ibid.*, p. 370).

ducteur Sabbas demandé par Basile, est très loin d'avoir un caractère purement fortuit.

Il semble au surplus que l'intervention du Patriarcat dans les affaires de la mission russe ait été nécessaire pour permettre à celle-ci d'obtenir de la Porte la permission de rejoindre l'Athos, puis de regagner Moscou. Mais Kourbski, en bon Moscovite, se garde bien de faire état d'un semblable empiètement des Turcs dans les affaires religieuses de son pays. Pour que ce fait soit révélé, il faudra attendre qu'un écrivain étranger, le diacre Isaïe Kopynski, rédige trente ans plus tard une autre Vie de Maxime.

XXXI, 21-XXXII, 4: Il y avait alors en Grèce grande pénurie d'intellectuels et ce n'est qu'après de laborieuses recherches que le patriarche trouva deux candidats, Daniel et Maxime, moines du mont Athos.

Le fait que la mission russe soit restée presque trois années en route (1) a donné nécessairement l'impression à Moscou que la recherche d'un traducteur avait été longue et laborieuse.

Il est incontestable, par ailleurs, que le niveau de l'instruction chez les Grecs était alors très bas. Maxime en parle dans un de ses écrits: « Les sciences hellènes, dit-il, étaient quasi éteintes et parvenues à leur dernier souffle » (2). Les affirmations du « Dit » à ce sujet s'avèrent donc exactes.

Un certain Daniel nous est présenté comme concurrent de Maxime. Ce renseignement, qui ne nous est confirmé par aucune autre source, a été souvent mis en doute. Déjà au XVIIe siècle un copiste remplace dans un manuscrit Daniel par Sabbas, le moine réclamé par Basile III (3). Mais parce que Sabbas avait été sollicité par le Grand Prince, il n'a pu faire l'objet d'aucune des recherches, qui n'ont réellement commencé qu'après le rejet de sa candidature. Il faut donc maintenir le nom de Daniel, qui ne devrait aucunement troubler les historiens, puisqu'il est vraisemblable que Maxime n'a pas été le seul remplaçant envisagé pour Sabbas. Le nom de Daniel nous parvient probablement, par le truchement de Kourbski, comme un lointain écho de la

(1) Du 15 mars 1515 au 4 mars 1518 (*Ibid.*, p. 105 et *Polnoie Sobranie Rousskikh Lietopisseï*, t. VI, p. 260 sv.; t. VIII, p. 263; t. XIII, p. 28; t. XX, I, p. 393; t. XXI, p. 595).

(2) MAXIME LE GREC, *Op. cit.*, t. I. p. 363 sv.

(3) BÉLOKOUROV, *Op. cit.*, p. XXXII, n. 19.

relation orale du voyage de Kopyl et Barabin, les deux envoyés moscovites.

XXXII, 4-6: Etant arrivé, non sans difficultés, à persuader Maxime d'accepter de se rendre en Moscovie, le patriarche l'envoya entouré d'honneurs auprès de Basile III (1).

Maxime accepta avec réticence la mission qui lui était proposée; une lettre adressée à Basile III l'atteste; il n'aurait cédé, affirme-t-il, qu'après avoir été « imploré de le faire par toute la communauté » de Vatopédi (2). Il n'invoque que le nom de ses confrères en religion, et il ne pouvait pas faire autrement car, officiellement, le chef de l'Eglise byzantine devait rester en dehors des négociations. L'auteur du « Dit », lui, n'est plus tenu à semblable discrétion et peut révéler la pression exercée sur Maxime par le Patriarcat.

Conjointement à plusieurs autres documents de l'époque (3), le « Dit » nous présente Maxime se rendant à Moscou en qualité de délégué du patriarche. Sans doute ce renseignement ne correspond-il pas à la position officielle du moine, mais une fois de plus il s'accorde à une situation de fait. Les efforts que déploie le moine à Moscou pour faire prévaloir les intérêts de l'Eglise byzantine donnent, en effet, l'impression qu'il agit en tant que représentant officieux du Patriarcat. Il est en possession de documents sur les relations entre les Eglises russe et byzantine et prend l'initiative de contester à Moscou l'existence d'un décret patriarcal accordant l'autonomie à l'Eglise russe (4).

Le « Dit » mentionne les honneurs dont Maxime a été entouré

(1) Dans sa lettre du 15 mars au protos du mont Athos, Basile III écrivait: « Envoyez-nous pour un certain temps le *staretz* Sabbas, traducteur lettré, du monastère de Vatopédi. Par là vous nous serez utiles et si Dieu le veut, nous vous le renverrons après l'avoir gratifié » (M. OBOLENSKI, *Akty*, p. 32).

(2) MAXIME LE GREC, *Op. cit.*, t. II, p. 317.

(3) Le baron Herberstain, ambassadeur de Ferdinand Ier, affirme sur la foi de renseignements obtenus en 1526 à Moscou, que Maxime avait été délégué par le patriarche, et Tedaldi dans une relation au nonce Possevin ajoute que cette délégation avait eu lieu sans « sauf-conduit », c'est-à-dire d'une façon officieuse (SIGISMOND HERBERSTAIN, *Rerum Moscoviticarum commentarii*, Bâle, 1551, p. 49; P. PIERLING, *Un nonce du pape en Moscovie*, Paris, 1884, p. 178).

(4) « Procès-verbal des débats judiciaires », BODIANSKI, *Op. cit.*, p. 13, col. 2.

lors de son voyage, se faisant ainsi l'écho de l'impression produite à Moscou par l'arrivée du moine qu'accompagnaient tout un groupe de confrères athonites ainsi qu'un envoyé personnel de Théolipte, le métropolite Grégoire de Zichnai.

XXXII, 6-9: Maxime était très compétent en langues grecque, latine et slavonne, versé en toutes les sciences profanes et zélateur infatigable de théologie.

La compétence de Maxime en langues grecque et latine est une certitude; par contre sa connaissance du russe, à son arrivée à Moscou 1518, est plus contestée. L'higoumène de Vatopédi dans sa lettre au métropolite Barlaam, datée de 1516, signale la carence de Maxime en langue russe (1). Toutefois il est probable que le moine s'est appliqué de bonne heure à la surmonter, puisque Sylvain, son collaborateur de la première heure à Moscou, peut déclarer en 1523 que Maxime « est très compétent dans les trois langues, le grec, le latin et le russe » (2). Lorsque le « Dit » fait état des connaissances de Maxime en russe, il s'agit vraisemblablement de Maxime à l'époque dont parle Sylvain, soit quatre ou cinq ans après son arrivée. Il n'est cependant pas exclu que Maxime ait acquis quelque connaissance de la langue pendant les deux années du voyage à Moscou effectué en compagnie d'un confrère bulgare, et qu'il ait même possédé des rudiments de slavon, appris au contact d'autres confrères slaves à la Sainte Montagne et au cours des diverses missions accomplies dans les Balkans. C'est vers des conclusions semblables que tendent les remarques des philologues qui découvrent dans le russe de Maxime des bulgarismes et des traces de serbe, héritage de son passé balkanique.

Le « Dit » fait encore état des connaissances classiques et religieuses de Maxime. Celles-ci nous sont suffisamment connues par les œuvres du moine, et la lettre de l'higoumène en fait l'éloge.

XXXII, 9-15: L'auteur du « Dit » ayant exposé les circonstances de la nomination de Maxime, consacre quelques lignes aux origines et à la jeunesse du moine, mais il déclare manquer de

(1) « 1516. Lettre d'Anthime, higoumène de Vatopédi, au métropolite Barlaam »; OBOLENSKI, *Akty*, p. 176, col. 2.

(2) « Préface du moine Sylvain au Commentaire de saint Jean Chrysostome sur l'Evangile selon Matthieu », J. IAGUITCH, *Razsoujdenia ioujnoslavianskoï i rousskoï stariny o tserkovno-slavianskom iazyke* (*Izsledovania po rousskomou iazykou, izdanie Otdelenia Rousskago Iazyka Slovesnosti Imperatorskoï Akademiï Naouk*, t. 14), Saint-Pétersbourg, 1885-1895, p. 628.

renseignements sur ce sujet et n'avoir appris que par ses livres qu'il avait étudié en Occident, à Paris, à Florence et en d'autres villes.

Ce passage a déjà fait de notre part l'objet d'un examen approfondi. Il nous reste à préciser à quoi se réfère Kourbski lorsqu'il prétend avoir trouvé dans les œuvres de Maxime le nom des lieux où celui-ci a étudié. Maxime cite Paris à l'occasion des faits merveilleux survenus lors de l'enterrement de Raymond Diocre (1), et parle de Florence à propos d'Ange Politien et de Savonarole (2). Mais il ne mentionne ni études ni séjour à Paris, et quant à Florence, il déclare y avoir vécu, sans prétendre y avoir étudié.

XXXII, 15-XXXIII, 2: Après les années passées en Occident, Maxime rejoignit le mont Athos et prit l'habit au couvent de Vatopédi.

Rien ne nous est dit sur la date de son arrivée à Vatopédi; or Kourbski aurait pu tirer ce renseignement des écrits de Maxime, qui fixe à « environ dix ans » le temps passé à la Sainte Montagne (3).

XXXIII, 3-5: Maxime quitte le mont Athos sur le désir du patriarche et pour se rendre auprès de Basile III.

Aucune mention n'est faite des péripéties du voyage ni du séjour au royaume du Khan de Pérékop, dont Maxime parle dans ses écrits (4). Le « Dit » est également muet sur la date de son arrivée à Moscou, que les annales russes fixent au 4 mars 1518.

XXXIII, 5-10: Accueilli avec bienveillance par Basile III, Maxime se vit désigner le couvent de l'Annonciation pour lieu de séjour.

La première résidence de Maxime à Moscou est exactement déterminée, ainsi qu'en fait foi le témoignage des annales (5). C'est en effet au couvent de Tchoudov dans le Kremlin que se situent les débuts de son existence en Russie.

XXXIII, 10-XXXIV, 11: Après peu de jours, Basile III introduisit Maxime dans sa « conservation de livres », et lui fit

(1) *Acta SS.*, Octobre, III, p. 538, 703.

(2) Maxime le Grec, *Op. cit.*, t. I, p. 463; t. III, pp. 179, 194.

(3) Maxime le Grec, *Op. cit.*, t. II, p. 377.

(4) Maxime le Grec, *Op. cit.*, t. III, p. 174.

(5) *Polnoie Sobranie Rousskikh Lietopisseï*, t. VI, p. 261; t. XXI, p. 595.

voir nombre de manuscrits grecs qui s'y trouvaient accumulés. Le moine fut étonné devant tant de richesse et déclara qu'en Grèce même il n'avait jamais vu pareil trésor d'érudition. Il ajouta que, faute de matériaux suffisants pour y poursuivre ses études, il avait dû se rendre, dès son jeune âge, en Occident. Suit le passage qui nous est connu, sur l'évacuation vers l'Italie des manuscrits grecs à la chute de Constantinople, leur traduction et leur destruction par les latins.

Nous atteignons à présent la partie centrale du « Dit ». Elle fait l'objet des commentaires de Bélokourov, qui n'accepte pas que Maxime ait pu vanter la bibliothèque des princes moscovites en termes enthousiastes, ni qu'il ait pu parler de la destruction des œuvres grecques en Occident (1).

Nous commençons par rejeter les objections concernant la bibliothèque. Les propos attribués à Maxime nous semblent avoir, au contraire, un caractère d'authenticité. Ils s'expliquent parfaitement si l'on considère les circonstances et les usages de la politesse orientale. Nous nous représentons volontiers le moine introduit par Basile III dans son « trésor », où il découvre des centaines de caisses remplies d'archives et de manuscrits grecs. Se trouvant à l'étranger devant un nombre inattendu d'œuvres de son pays, il s'adresse au souverain moscovite en termes emphatiques. Pourquoi douter qu'il ait employé ce genre de langage, alors qu'on le voit s'en servir peu après dans sa lettre à Basile III, où il compare celui-ci à « Constantin et Théodose les Grands », affirme qu'il « règne sur d'innombrables peuples » et qu'il « abonde en toutes richesses royales »? (2) Conçu dans les mêmes termes, le discours attribué à Maxime dans le « Dit » nous paraît offrir un caractère parfaitement véridique.

Pour ce qui concerne la destruction des manuscrits grecs par les latins, les propos prêtés à Maxime ne doivent pas non plus être rejetés à priori, car Kourbski est formel dans ses œuvres polonaises lorsqu'il affirme tenir le récit de la bouche même du moine, témoignage qu'il n'est pas permis de rejeter sans de sérieuses raisons (3). Le passage du « Dit » doit donc être soumis à un examen critique pour établir la part de vérité qu'il peut éventuellement

(1) BÉLOKOUROV, *Op. cit.*, p. 237 sv.
(2) MAXIME LE GREC, *Op. cit.*, t. II, p. 318.
(3) *Préface à Saint Jean Damascène*. Texte reproduit ci-avant p. 59.

contenir. Il doit être traité comme s'il s'agissait de paroles mal comprises ou déformées par les souvenirs de Kourbski. Ainsi, l'hagiorite peut avoir entretenu le jeune voïvode du sort réservé aux manuscrits grecs brûlés à Florence à l'instigation de Savonarole [1]. Généralisant la portée de cet acte, Kourbski aurait dépassé la pensée du moine, comme il l'a fait, dans ses œuvres de Pologne pour d'autres sujets.

XXXIV, 11-XXXV, 1: Basile III, satisfait de l'attitude de Maxime, lui confia l'examen de ses livres et le chargea d'établir la liste de ceux qui n'avaient pas encore été traduits en russe.

Le texte ramène l'importance de la bibliothèque à ses justes proportions. Si Maxime peut effectuer son travail de triage rapidement, cela prouve que la bibliothèque grecque de Basile III n'avait pas le nombre fabuleux de volumes qu'on lui avait d'abord attribué. Goloubinski s'appuie sur l'apparente contradiction contenue sur ce point dans le « Dit » pour exprimer un doute sur la valeur de son témoignage [2]. Mais cette contradiction existe-t-elle réellement ? Ainsi que nous l'avons souligné, les paroles emphatiques que Maxime emploie au sujet de la bibliothèque peuvent fort bien n'être qu'un reflet de la politesse orientale ou encore de l'impression admirative éprouvée par lui en présence d'un lot de livres grecs en pays étranger.

Le titre de premier bibliographe russe décerné à Maxime par certains historiens peut donc se justifier. Notre moine a dès son arrivée effectivement procédé à un classement des livres grecs que possédait le souverain moscovite, travail exécuté dans le but de trouver dans la littérature religieuse grecque des ouvrages propres à remédier aux difficultés de l'Eglise russe, laquelle, séparée de l'Eglise byzantine depuis trois quarts de siècle, avait vu se tarir ses sources de vie intellectuelle.

XXXV, 2-5: L'inventaire de la « conservation de livres » achevé, Maxime reçut l'ordre de traduire le « Commentaire du psautier », volume contenant les interprétations des psaumes que sept grands Docteurs de l'Eglise ont donné, à différentes époques, et qui par la suite ont été réunies en un seul recueil.

(1) Dans son jeune âge, Maxime le Grec a assisté à Florence aux prédications de Savonarole et a été novice au couvent de Saint-Marc. *Cf.* Denissoff, *Op. cit.*, pp. 160-164 et 237-263.

(2) Goloubinski, *Istoria Rousskoï Tserkvi*, t. II (I), Moscou, 1900, p. 677, n. 4.

L'ouvrage que Maxime est chargé de traduire est un in-folio de quinze cents feuilles, dont l'intérêt pour les Russes était considérable au lendemain du mouvement séditieux développé autour de l'interprétation des psaumes et connu sous le nom d'« hérésie des judaïsants ».

XXXV, 5-11: Vu ses faibles connaissances grammaticales du russe, Maxime a dû demander le concours d'interprètes latins pour mener à bien son travail; et sans tarder Basile III mit à sa disposition Démétrius et Blaise.

Ainsi, les connaissances de Maxime en russe n'étaient pas aussi parfaites qu'on l'avait d'abord affirmé. C'est la raison pour laquelle il a recours, pour traduire du grec en russe, à des interprètes latins attachés au « Département des ambassades ». Avec eux il peut s'expliquer en latin, puis rédiger une traduction russe correcte du Commentaire. La participation de Démétrius et de Blaise à ses travaux est certifiée par Démétrius [1], et Maxime en fait état dans la préface de son ouvrage [2]. Nous trouvons par ailleurs chez Zénobe d'Otna une confirmation du détail relaté par le « Dit », que cette collaboration a été sollicitée par Maxime lui-même [3].

Kourbski, en précisant dans le « Dit » que la déficience de Maxime en russe provient surtout de son ignorance de la grammaire, cherche probablement à l'innocenter de l'accusation d'hérésie portée contre lui par le métropolite Daniel, accusation basée sur une question grammaticale. Par la façon dont il avait rendu en russe l'aoriste grec du verbe « asseoir », le moine se voyait reprocher à son procès d'avoir faussé la doctrine orthodoxe selon laquelle le Christ siège à la droite du Père [4]. La faute, si elle existe, incomberait non pas à Maxime, mais principalement à ses deux collaborateurs, responsables de la rédaction du texte russe [5].

(1) « 1518-1520. Lettre de Démétrius à Missour Mounekhine à Pskov », A. Gorski, *Maxim Grec Sviatogoretz* (*Pribavlenia k izdaniou Tvorenii Sviatykh Otsov v rousskom perevode*, t. XVIII), Moscou, 1859, p. 190.

(2) Maxime le Grec, *Op. cit.*, t. I, p. 33; t. II, p. 317.

(3) Zénobe d'Otna, *Istiny pokazania k voprocivchim o novom outchenii*, Kazan, 1865, p. 964.

(4) « Procès-verbal des débats judiciaires » (Bodianski, *Op. cit.*, p. 1).

(5) Maxime pour se justifier invoque déjà son manque de connaissance suffisante du russe et la collaboration apportée par les interprètes du Grand Prince à ses travaux de traduction (*Sotchinénia*, t. I, p. 33).

XXXV, 11-13: Pour favoriser les travaux de Maxime, Basile III avait fait réunir un grand nombre de bons copistes.

Il est à remarquer que les copistes sont nommés à l'initiative du souverain, alors que les deux interprètes du service des ambassades avaient été réclamés par Maxime. Ayant demandé à l'Athos un moine compétent, Basile III, de toute évidence, n'avait pas envisagé la nécessité de lui donner des adjoints, alors qu'il avait prévu de mettre à sa disposition des copistes.

Le « Dit » fait état d'un « grand nombre » de ceux-ci, alors que Maxime n'en cite que deux: Sylvain et Michel Médovartsev. En fait, plusieurs scribes participèrent encore à l'entreprise de traduction de l'hagiorite.

XXXV, 13-15: Au cours de leurs travaux, Maxime et ses auxiliaires reçurent de Basile III de nombreux dons en provenance de ses dépôts.

Ces libéralités du souverain à l'égard de Maxime, sont rappelées à son procès (1). Zénobe d'Otna mentionne de plus qu'au monastère de Tchoudov dans le Kremlin, le moine aurait reçu tous ses aliments de la table même du Grand Prince (2). Les annales en font également état (3).

XXXV, 16-17: Maxime termina « en une grosse année » la traduction confiée à ses soins et remit à Basile III son ouvrage.

Dans ses œuvres, l'hagiorite affirme avoir effectué ses travaux en « un an et cinq mois » (4), ce qui justifie l'expression d'« une grosse année » qu'emploie le « Dit ».

XXXV, 17-XXXVI, 6: Le Grand Prince ne se contenta pas de réserver un bon accueil au travail du moine, mais le fit approuver par le métropolite, lui demandant de l'examiner en concile. L'examen terminé, le métropolite accompagné du concile, se rendit solennellement auprès du souverain, loua le livre, le qualifiant de « source importante de piété ».

On remarque que Basile III a soumis l'œuvre de Maxime à la censure du clergé. Comme elle répondait aux nécessités du

(1) « Procès-verbal des débats judiciaires » (Bodianski, *Op. cit.*, p. 4, col. 2 sv.).

(2) Zénobe d'Otna, *Op. cit.*, p. 904.

(3) *Polnoie Sobranie Rousskikh Lietopisseï*, t. VI, p. 261; t. XXI, p. 595.

(4) Maxime le Grec, *Op. cit.*, t. II, p. 300.

moment, le métropolite Barlaam l'accueillit avec empressement et la déclara orthodoxe.

XXXVI, 6-8: Maxime, hautement félicité, se vit octroyer une importante gratification.

Zénobe d'Otna mentionne une « bourse » garnie de « mille pièces d'argent » se trouvant en la possession du moine (1). Selon l'opinion de certains historiens, cette somme aurait été la récompense pour la traduction du Commentaire. Pure hypothèse à notre avis, car il serait aussi bien possible de conjecturer que la somme reçue pour ce travail avait été emportée par les hagiorites venus avec Maxime et qui retournaient en Grèce. Quant aux pièces d'argent que Zénobe lui reproche de détenir, Maxime a pu les accumuler ultérieurement, pendant le temps que dura la faveur de Basile III.

XXXVI, 9-12: Le succès du moine n'en était pas resté là; il obtint de plus grands honneurs encore en devenant auprès du souverain l'intercesseur des boyards coupables de quelque délit.

Le début du texte est détérioré, à en juger par la publication qu'en fait Bélokourov. Nous traduisons les mots « né toliko do sikh sta » par « n'en est pas resté là », faute d'autre sens. D'ailleurs un de manuscrits signalés par Bélokourov donne au lieu de « do sikh » le mot « dostig » (parvint) appuyant notre interprétation (2); seule la traduction du mot « sta » reste encore problématique par rapport au sens du texte.

Quant à l'intérêt que présente le passage, il réside dans l'importance acquise à Moscou par Maxime, autorisé à intercéder pour les princes et les boyards en disgrâce, alors que l'usage réservait ce privilège aux métropolites.

XXXVI, 12-18: « Neuf années » s'écoulèrent ainsi où Maxime peina dans de lourds travaux, s'occupant de traductions nouvelles et rectifiant les erreurs contenues dans les anciennes.

La durée des prestations de Maxime à Moscou jusqu'à son procès, fixée par le « Dit » à neuf années, se ramène en réalité à sept, soit de 1518 à 1525. Le délai de neuf ans émane visiblement des œuvres de Maxime qui envisage globalement la période durant laquelle il se considère avoir été au service de Basile III, c'est-à-

(1) ZÉNOBE D'OTNA, *Op. cit.*, p. 899.
(2) BÉLOKOUROV, *Op. cit.*, p. XXXVI, n. 85.

dire depuis son départ de l'Athos en 1516 jusqu'à son procès en 1525 (¹).

Le « Dit » ne fait état que de travaux de traduction et de correction, omettant le petit nombre d'œuvres originales qui datent de cette époque. Maxime lui-même déclare s'être alors consacré principalement à la traduction et n'avoir rédigé que quelques pamphlets contre les panégyristes de l'Eglise latine à Moscou (²).

XXXVII, 1-8: Cependant, l'importance acquise par Maxime auprès de Basile III, en dépit de sa qualité d'étranger, portait ombrage à certains.

Le « Dit » attribue aux origines grecques du moine l'opposition qui se manifeste peu à peu contre lui. Ce courant de xénophobie auquel il est fait allusion, trouve un écho dans les documents de l'époque. L'*Annale typographique* associe les poursuites dont Maxime devient l'objet à celles engagées contre un certain archimandrite grec Sabbas (³). Herberstain, l'ambassadeur de Ferdinand Iᵉʳ à Moscou, signale la disgrâce qui frappe à la même époque Juri Trakhaniot, diplomate grec au service du souverain russe (⁴). Il apparaît donc de toute évidence que l'hostilité qui se fait jour contre Maxime est en relation directe avec ses origines hellènes.

XXXVII, 8-11: Maxime fut « calomnié » auprès du Grand Prince, dénoncé comme « hérétique » et « ennemi de la terre russe ».

Les accusations d'hérésie et de haute trahison dont Maxime aurait été l'objet nous sont confirmées par lui-même (⁵) et par les actes de son procès (⁶). De la relation des débats judiciaires, il apparaît notamment qu'il est accusé d'avoir erré en christologie et en mariologie, et d'avoir conspiré avec l'ambassadeur turc Iskender contre le souverain moscovite.

Le « Dit » traite toutes ces accusations de « calomnies », ainsi que le fait Maxime dans ses œuvres (⁷). Ce point de vue peut

(¹) Maxime le Grec, *Op. cit.*, t. I, p. 37; t. II, p. 355.

(²) « Brève réponse au concile devant lequel j'ai été diffamé »; Archevêque Philarète, *Maxim Grec* (*Moskvitianin*, t. VI), 1842, pp. 84-85.

(³) *Polnoie Sobranie Rousskikh Lietopisseï*, t. XXIV, p. 222.

(⁴) Herberstain, *Op. cit.*, p. 44.

(⁵) Maxime le Grec, *Op. cit.*, t. I, p. 24.

(⁶) « Procès-verbal des débats judiciaires » (Bodianski, *Op. cit.*, pp. 1 et 7).

(⁷) Maxime le Grec, *Op. cit.*, t. II, p. 355.

être justifié en une certaine mesure. Car le moine, dans ses corrections, n'a poursuivi que l'exactitude philologique, alors que les reproches qu'on lui adresse s'appuient sur le prétendu sens dogmatique de son interprétation du texte grec. En politique, il n'a pas cherché à nuire aux Moscovites, mais en fomentant avec ses compatriotes la discorde entre Russes et Turcs, il a agi en bon Grec et à seule fin de provoquer un conflit destiné à amener la libération de Constantinople du joug ottoman.

XXXVII, 11-13: Ces « calomnies », accompagnées de « faux témoignages », eurent pour conséquences la condamnation de Maxime et son emprisonnement.

Le « Dit » ne dévoile aucun nom des « calomniateurs » de l'hagiorite, mais nous savons, pour en avoir parlé plus haut, que Kourbski en Pologne, où il a toute liberté de s'exprimer, accuse le métropolite Daniel de malveillance et les « très astucieux moines appelés joséphiens » d'avoir intrigué contre Maxime (1). Il n'y a donc aucun doute que ce sont eux qui sont visés dans le « Dit ».

XXXVII, 14-15: Vingt-deux années durant, Maxime a été détenu à l'évêché de Tver.

L'intérêt de cette indication a déjà été signalé: le « Dit » est la seule source qui nous fournit un renseignement sur la durée de la détention de Maxime. Cependant, il est à noter que le document passe sous silence la période de captivité du moine à Volotsk, précédant celle de sa réclusion à Tver, sans doute comprise dans les vingt-deux années mentionnées.

L'emprisonnement de Maxime à Volotsk et les mauvais traitements que lui infligèrent les moines « joséphiens » semblent avoir été longtemps tenus secrets. Ils ne furent révélés au public que vers la fin du XVIe siècle, dans le « Dit » du diacre Isaïe (2).

XXXVII, 15-20: Au cours de son séjour à Tver, et grâce à la bonté du métropolite Josaphat, Maxime obtint de l'évêque Acace un allégement de sa peine et, postérieurement, grâce au métropolite Macaire, il fut autorisé à fréquenter l'église et recevoir les sacrements.

Goloubinski commet une méprise lorsqu'il affirme que selon le « Dit » Maxime a été admis aux sacrements par Josaphat (3).

(1) Kourbski, *Op. cit.*, p. 207, l. 32-36.
(2) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xx.
(3) Goloubinski, *Istoria Rousskoï Tserkvi*, t. II (II), p. 232.

Le texte ne contient pas une telle assertion, mais distingue très clairement entre l'allégement de la peine accordée par Josaphat et l'autorisation de recevoir les sacrements donnée par Macaire.

Quant à cette autorisation de Macaire, tout nous porte à croire que le renseignement est exact. Nous possédons, en effet, une lettre de Maxime traitant de son admission aux sacrements et dans laquelle il rejette la suggestion qui lui est faite de communier sous la rubrique *in extremis*, sollicitant de Macaire l'autorisation de s'approcher en toute liberté des sacrements (1). Cette lettre date de 1542, et comme depuis lors la question n'a plus été soulevée, il paraît probable que l'autorisation demandée par le moine lui a été accordée.

XXXVII, 20-XXXVIII, 6: Le « Dit » détaille ensuite les œuvres composées par Maxime pendant sa réclusion à Tver: « La confession de foi orthodoxe »; les écrits politiques contre les juifs, les hellènes, les latins et les musulmans; les discours moraux; les questions disputées; énumération qui se termine par un éloge du talent littéraire du moine.

Il est à remarquer que les œuvres de Maxime sont rapportées à peu près dans l'ordre où elles se trouvent dans le recueil du métropolite Josaphat. Ce qui permet de se rendre compte de quel manuscrit Kourbski disposait pour se documenter au moment où il composait le « Dit ».

XXXVIII, 6-11: A la fin de sa vie, grâce à la bienveillance d'Ivan IV, Maxime fut transféré au monastère de la Trinité et de Saint-Serge.

On se souvient que le « Dit » fixe à « vingt-deux années » la période de détention de Maxime à Tver. Sobolevski prenant pour point de départ la date de l'envoi de Maxime dans cette ville après le procès de 1531, affirme que le transfert de l'hagiorite au monastère de la Trinité a eu lieu en 1553 (2). Goloubinski et Iconnikov mettent à juste titre cette date en doute, mais se fondant sur un autre document, situent cette arrivée à l'année 1551 (3). Dans

(1) « Missive à l'éminentissime métropolite de Moscou »; ARCHEVÊQUE PHILARÈTE, *Maxim Grec* (*Moskvitianin*, t. 6), 1842, p. 93.

(2) SOBOLEVSKI, *Perevodnaia literatoura*, p. 279, n. 3.

(3) GOLOUBINSKI, *Op. cit.*, t. II (II), p. 241; ICONNIKOV, *Op. cit.*, p. 513 et n. 1. — Pour établir la date de 1551 ces historiens se fondent sur le « Dit » du diacre Isaïe, où il est indiqué que Maxime fut transféré à la Trinité sur la demande d'Arthème, higoumène de ce monastère

l'état présent de notre démonstration nous ne saurions trancher cette question. Précisons seulement que nous comprenons dans les vingt-deux années le temps passé par le moine à Volotsk avant sa réclusion à Tver. Il en ressort que les vingt-deux années de détention doivent être calculées à partir de 1525, date du premier procès de Maxime. Nous pensons donc que, selon notre « Dit », l'envoi du moine au monastère de la Trinité a eu lieu en l'année 1547.

Alors que Kourbski écrivant en Pologne de Maxime attribue son rapprochement de Moscou à l'intervention du parti des boyards (1), le « Dit » accorde à Ivan IV l'initiative qui mit fin à la détention du moine. Il n'y a pas lieu de voir là une contradiction: dans le « Dit » écrit en Moscovie, il est normal que Kourbski laisse à Ivan le mérite d'avoir favorisé la réhabilitation de Maxime.

Les sentiments bienveillants du jeune souverain à l'égard de l'hagiorite ne peuvent d'ailleurs être niés. Ils se manifestent en diverses occasions: Ivan distribue les œuvres du moine parmi ses familiers (2), lui témoigne sa vénération dans une lettre (3) et le visite en personne à la Trinité (4). De plus, Ivan avait de sérieuses raisons d'Etat de suspendre la détention de Maxime, son érudition étant nécessaire aux travaux entrepris au concile des « Cent Chapitres » et destinés à la réforme de l'Eglise russe.

XXXVIII, 11-12: Maxime trépassa à un très grand âge, en l'an 7064.

L'an 7064 de la création du monde est généralement traduit par 1556 de notre calendrier. Mais comme l'ancienne année commençait en septembre, la mort de Maxime se situe en réalité dans

---

pendant six mois, en 1551. Mais le « Dit » ajoute qu'Arthème est mort peu avant Maxime (Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxi), ce qui nous révèle l'erreur que commet Isaïe, car Arthème ne meurt que trente ans plus tard, environ. Il confond Arthème avec le métropolite Josaphat (en russe ancien « Assaf »), revenu au monastère de la Trinité, dont il a été higoumène pendant de longues années, et mort un an avant Maxime.

(1) Kourbski, *Op. cit.*, p. 207, l. 36 - p. 208, l. 3.

(2) P. Stroiev, *Bibliographitcheskii Slovar* (*Sbornik Otdelenia Rousskago Iazyka i Slovesnosti Imperatorskoï Akademii Naouk*, t. 29, n. 4), p. 202.

(3) *Akty Istoritcheskie, sobrannye i izdannye Arkheographitcheskoiou Kommissieiou*, t. I, Saint-Pétersbourg, 1841, p. 298, col. 1.

(4) Kourbski, *Op. cit.*, p. 35.

la période qui comprend les quatre derniers mois de 1555 et les huit premiers mois de 1556.

Quant à la date exacte de son trépas, nous n'en avons aucune connaissance. Iconnikov, en terminant son volume sur Maxime, indique à tort comme tel le 21 janvier, se basant sur le calendrier liturgique ([1]). Il s'est visiblement introduit une confusion entre Maxime le Grec et Maxime le Confesseur car, dans les anciens calendriers, seule la mémoire de ce dernier est commémorée le 21 janvier.

XXXVIII, 12-16: Le « Dit » s'achève sur une déclaration de Kourbski, qui affirme avoir écrit l'histoire de Maxime à la suite du succès de ses œuvres et poussé par la nécessité de le faire connaître à la jeune génération. Il tient à lui montrer que Maxime était un homme pieux, nullement entaché d'hérésie.

Le passage nous est connu et nous l'avons déjà commenté.

Importance de l'attribution du « Dit » a Kourbski.

Bélokourov, nous le savons, refuse toute originalité au « Dit » et prétend, comme Goloubinski, que les œuvres de Maxime sont l'unique source d'information de l'auteur ([2]). On peut lui concéder que Kourbski a connaissance d'un certain nombre d'écrits de l'hagiorite. Mais ce qu'il sait de la vie de Maxime ne se limite aucunement aux renseignements qu'il en tire. Comme nous avons pu le constater, il dispose d'une documentation plus élargie, c'est-à-dire d'informations personnelles pour la plupart inédites.

On peut affirmer avec vraisemblance que Kourbski connaît les écrits suivants: la lettre de Maxime à Basile III, servant de préface au Commentaire du psautier, l'« Histoire terrible et mémorable », la « Confession de foi orthodoxe » et la lettre à Ivan IV. Lorsqu'il déclare dans le « Dit » tirer des œuvres du moine les renseignements sur les études de celui-ci en Occident et cite Paris et Florence comme lieux d'études de Maxime, visiblement il se réfère à l'« Histoire terrible et mémorable » où sont nommées ces deux villes ([3]). De même, en donnant le nombre de « neuf années »

([1]) Iconnikov, *Op. cit.*, p. 560.

([2]) Bélokourov, *Op. cit.*, p. 234.

([3]) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxii, et Maxime le Grec, *Op. cit.*, t. III, p. 179 et p. 194.

pour le temps des travaux de Maxime à Moscou, il nous prouve qu'il a lu la lettre de Maxime à Ivan IV, qui mentionne ce laps de temps (1); et nombre d'expressions qui figurent dans cette lettre et qui se retrouvent identiques dans le « Dit », nous confirment dans cette conviction (2). En outre, des traces de la préface de Maxime au Commentaire du psautier se retrouvent dans le texte du « Dit » (3).

De nombreuses similitudes entre le « Dit » et la « Confession orthodoxe » nous permettent enfin d'établir que Kourbski connaît cet écrit. Comme la « Confession », le « Dit » cherche à justifier l'orthodoxie du moine, et de part et d'autre on retrouve les termes de « calomnie », « traité d'hérésie », « ennemi du pays russe », etc. Des phrases entières sont même imitées. Ainsi dans le « Dit » comme dans la « Confession », le dernier article commence par les mots « Quant à moi... » et se termine par l'exclamation « Amen ! » (4).

L'influence exercée par les œuvres de Maxime sur Kourbski n'entraîne pas à conclure que le « Dit » soit dépourvu de toute originalité. Ainsi que nous l'avons pu maintes fois constater, le prince ne suit pas servilement l'hagiorite. Il est utile d'en rappeler quelques exemples. Bien que Maxime justifie sa convocation à Moscou par la traduction du « Commentaire », Kourbski dans le « Dit » estime devoir donner de sa venue une explication plus approfondie: elle aurait été provoquée par l'ensemble des travaux de traduction entrepris par Basile III pour répondre aux nécessités de l'Eglise (5). Et alors que Maxime déclare simplement avoir été l'envoyé de sa communauté, Kourbski le corrige pour en faire le délégué officieux du patriarche, ramenant les faits à leur réalité (6). Parlant de ses collaborateurs, Maxime les nomme par

(1) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxvi et Maxime le Grec, *Op. cit.*, t. II, p. 355.

(2) Comparer Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxvii et Maxime le Grec, *Op. cit.*, t. II, p. 355.

(3) Comparer Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxvi et Maxime le Grec, *Op. cit.*, t. II, pp. 299, 316 sv.

(4) Bélokourov, *Op. cit.*, pp. xxxii et xxxv, et Maxime le Grec, *Op. cit.*, t. I, p. 24 et pp. 37-39.

(5) Maxime le Grec, *Op. cit.*, t. II, p. 299, et Bélokourov, *Op. cit.*, pp. xxxi et xxxiv sv.

(6) Maxime le Grec, *Op. cit.*, t. II, p. 299, et Bélokourov, *Op. cit.*, pp. xxxi et xxxiii.

leurs diminutifs « Vlasse et Mitia », alors que Kourbski les désigne par leurs prénoms entiers et dans l'ordre inverse, les appelant « Démétrius et Blaise » [1]. C'est qu'il connaît ces interprètes vers la fin de leur carrière, et que Démétrius avait acquis plus de réputation et d'autorité que Blaise. Maxime ne mentionne que deux scribes mis à sa disposition par Basile III, Kourbski rectifie et signale qu'un nombre plus important de copistes a participé aux travaux [2]. Bref, dans sa façon d'écrire, il montre une grande liberté à l'égard de Maxime et ne le suit que lorsqu'il trouve des renseignements qu'il juge exacts. Il s'en écarte dès qu'il croit que l'hagiorite, tenu à une certaine discrétion, ne donne pas l'interprétation correcte ou complète des faits. Semblable indépendance vis-à-vis de Maxime n'est évidemment possible que parce qu'il connaît son histoire autrement que par ses écrits, et ne se sert de ceux-ci que pour étayer ses connaissances personnelles. Du reste, nombre de données qui figurent dans le « Dit » et qui se retrouvent dans les écrits de Maxime, n'ont pas un caractère d'emprunt, mais de simple concordance.

Bien des fois nous avons constaté que des détails, et ce ne sont pas les moins significatifs, qui sont rapportés dans le « Dit » n'existent pas dans les œuvres du moine. Ainsi, Kourbski nous renseigne sur le catalogue de la bibliothèque princière que Maxime fut chargé de dresser. Il mentionne la censure ecclésiastique à laquelle le Commentaire du psautier traduit par Maxime a été soumis, et l'approbation solennelle dont ce livre fut l'objet de la part de l'Eglise. Il fait état des récompenses reçues par le moine au cours de ses travaux et après leur achèvement. Il nous donne des précisions sur l'influence acquise par Maxime sur Basile III, et sur ses intercessions en faveur des boyards. Il nous apporte ce renseignement important que Maxime a passé vingt-deux années en réclusion et situe les rôles respectifs du métropolite Josaphat, du métropolite Macaire et d'Ivan IV dans la réhabilitation du moine. Enfin, il nous donne le millésime de la mort de Maxime. Autant de données inédites et pleines d'intérêt pour l'historien.

Le « Dit » porte la marque indélébile de la personnalité de Kourbski, favorable aux boyards et au patriarcat grec. On ne

(1) Maxime le Grec, *Op. cit.*, t. II, p. 317 et Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxv.

(2) *Ibidem.*

saurait, par exemple, l'attribuer à la plume d'un Zénobe d'Otna, dont les sentiments sont pro-« joséphiens ». Cet auteur ne mêlerait pas le patriarche aux négociations sur la venue de Maxime, la politique des partisans de Joseph tendant à la séparation de l'Eglise russe et du Patriarcat. Et surtout, Zénobe ne présenterait pas comme méritoire le fait que Maxime ait utilisé son influence auprès du souverain au profit des boyards; car dans ses écrits il reproche précisément à Maxime sa collusion avec ces derniers, y voyant la raison de sa disgrâce (1). En outre, le « Dit » met sur le compte de la « jalousie » les déboires que Maxime connaît à Moscou. Une telle interprétation des faits n'aurait pu être donnée par celui qui, non sans trahir lui-même sa jalousie, reproche à Maxime d'avoir reçu des aliments et des boissons « choisis » de la table du souverain et s'être constitué une réserve d'argent (2). Enfin, alors que le « Dit » qualifie de « calomniateurs » les accusateurs de Maxime à son procès, Zénobe cherche par tous les moyens à les justifier.

Ainsi que nous l'avons fait remarquer, les écrits polonais de Kourbski font montre, au contraire, des mêmes tendances que le « Dit »: sympathie à l'égard de l'Eglise grecque, attaches avec le parti féodal, antipathie à l'égard des « joséphiens », etc. La note d'hostilité envers les autorités moscovites qui se manifeste dans les œuvres du prince quand il était en Pologne, et qui n'apparaît pas dans le « Dit », s'explique par la rupture survenue dans l'intervalle entre Kourbski et Ivan IV.

Le « Dit » reflète les cinquante ans de différence d'âge existant entre Kourbski et Maxime, et le peu de contacts personnels qu'il y eut entre le jeune prince occupé par une brillante carrière militaire, et le moine octogénaire. Dans le « Dit » comme dans les œuvres polonaises de Kourbski, selon la juste remarque de Sobolevski à propos de ces dernières (3), on rechercherait en vain des traces profondes de l'influence intellectuelle de l'hagiorite. Kourbski n'a pu fréquenter Maxime que de 1553 à 1556, après avoir repris la vie civile. Ce sont là les trois dernières années avant la mort de Maxime, qui réside alors au monastère de la Trinité, situé entre Moscou et les propriétés de Kourbski, près de Jaroslav.

(1) Zénobe d'Otna, *Op. cit.*, p. 966.
(2) Zénobe d'Otna, *Op. cit.*, pp. 899, 901, 904.
(3) Sobolevski, *Perevodnaïa literatura*, p. 279.

Se déplaçant entre la capitale et ses terres, le prince s'arrête au monastère et s'entretient avec le vieux moine. L'influence qu'il en subit à ce moment ne peut être que minime, et il faut interprêter d'une façon très relative les prétentions affichées par Kourbski de l'avoir eu pour maître (1). En réalité, l'hagiorite n'est personnellement jamais intervenu dans son éduaction, et Kourbski ne peut être tenu pour son disciple qu'en tant que lecteur assidu de ses œuvres.

La biographie de Maxime écrite par Kourbski n'en présente pas moins un intérêt considérable, surtout en ce que la famille de ce dernier est intimement liée au passé moscovite du moine. Trois ans avant la naissance du prince, son grand-oncle paternel Siméon Kourbski avait, par son opposition au divorce de Basile III, partagé avec Maxime la défaveur du souverain moscovite, circonstance sur laquelle nous renseigne Kourbski dans ses œuvres polonaises (2). Son oncle maternel, le boyard Basile Michailovitch Toutchkov, grand admirateur du Grec, avait été dénoncé au procès de l'hagiorite pour avoir fréquenté régulièrement sa cellule (3). Ces circonstances nous permettent de présumer que Kourbski hérite d'une série d'informations diverses reçues de ses ascendants qui, s'ajoutant à ses connaissances personnelles, donnent à la biographie qu'il rédige un intérêt considérable. Par son fond véridique et la perspective exacte qu'elle ouvre sur la vie compliquée du moine, elle s'affirme comme source de primordiale valeur. Issu du milieu qui connut et accepta Maxime dès son arrivée à Moscou, œuvre d'un personnage d'incontestable qualité morale et qui de plus a entretenu des contacts répétés avec le Grec, le « Dit sur Maxime, moine hagiorite de Vatopédi » est un document-témoin. Il constitue la première et la plus précieuse biographie de Maxime le Grec, dont le plus important mérite, peut-être, est de contribuer à apporter quelque lumière sur une époque demeurée obscure de l'histoire moscovite.

University of Notre Dame,
Indiana, U. S. A.

Elie Denissoff

(1) « Préface du Nouveau Margarète », Oustrialov, *Op. cit.*, p. 274.

(2) Kourbski, *Op. cit.*, p. 164, l. 4 - p. 165, l. 5.

(3) « Instruction de l'affaire de Maxime »; *Sbornik kniazia Obolenskago*, Moscou, 1838, p. 3.

Documenti Pontifici su persone e cose del Mar Egeo e di Cipro poco dopo la caduta di Costantinopoli

Presento alcuni documenti, nei quali mi sono imbattuto scorrendo, per doveri dell'Ufficio che occupo o per genio personale alla ricerca di materiale per illustrare altri punti di storia, le tanto varie e ricche sezioni dell'Archivio segreto Vaticano.

Fra le sottoscrizioni di Orientali al decreto di unione del 6 luglio 1439 al Concilio di Firenze sono quelle degli ieromonaci Mosè e Doroteo, τοποτηρητής l'uno e l'altro di due dei più importanti monasteri del Monte Athos, quelli cioè di S. Atanasio l'Atonita della *Grande Lavra* e dell'Annunciazione di *Vatopedi* (τῆς Μεγάλης Λαύρας e τῆς μονῆς τοῦ Βατοπεδίου) sorgenti sulla costa orientale della penisola atonita (1). Si mantenne l'unione dei

(1) V. a pag. 79 di G. Hofmann, *Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes*, pars II (*Concilium Florentinum. Documenta et scriptores. Editum consilio et impensis Pontificii Instituti Orientalium Studiorum*. Series A) Romae 1944. Sui due monasteri (per l'Athos in generale v. l'articolo di C. Korolevskij in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, V, Paris 1931, 54-124) vedi V. Langlois, *Le Mont Athos et ses monastères*, Paris 1867, 15 s. (la Grande Lavra di S. Atanasio l'Atonita, « le principal monastère de la Montagne-Sainte », con, a pp. 32-36 « archives de Lavra ») e 17 s. (Vatopedi sotto il titolo dell'Annunciazione della B. V. e a pp. 41 « archives de Vatopédi »); P. de Meester, *Voyage de deux Bénédictins aux monastères du Mont Athos*, Paris-Rome 1908, 60-65, 93 e F. Perilla, *il Monte Athos*, Salonicco 1927, 164-166 (la Grande Lavra) e 167-170 (Vatopedi) con varie illustrazioni disseminate nel volume. È del 1937 la pubblicazione *par* G. Rouillard *et* P. Collomp *d'après les descriptions, photographies et copies de* Gabriel Millet *et* Spyridon de Lavra, Paris, P. Lethielleux, del primo volume (per gli anni 897-1178) degli *Actes de Lavra*, I, nella collezione *Archives de l'Athos publiés sous la direction de* G. Millet.

due monasteri con Roma? Sono del 1458, 1460 e 1461 quattro bolle [1] di Pio II, che ci portano in quei paraggi, dandoci anche notizie su dipendenze da quei due monasteri fuori di quella penisola e sui due arcivescovi contemporanei di Atene, il latino e il greco, questo pure « nobis et apostolice sedi devotus », di nome Teofano, che non trovo negli elenchi dei presuli ateniesi [2]. Per l'altro appena noto finora, sonvi parecchi documenti dell'Archivio Vaticano che sono segnalati nello Schedario Garampi (*Indice*, vol. 479, ff. 101 s.), alcuni dei quali pubblico qui integralmente (documenti I, IV, VII-X, XIII, XV); limitandomi a semplicemente riferire i dati di altri. Niccolò Protimo [3] era un sacerdote della diocesi di Negroponte nell'isola omonima o Eubea, quando l'8 giugno 1446 Eugenio IV lo elesse arcivescovo latino della sede di Atene vacante per la traslazione ad Oria nel Regno di Napoli (Puglia) di un Francesco [4]. Addì 22 del luglio successivo Eugenio IV,

[1] V. i documenti IV, V, VI, VII. Una sola è stata ricordata da G. Hofmann, *Rom und Athosklöster* (*Orientalia Christiana*, VIII, 1, nº 28), Rom 1926, 10; vedi la nota a documento V.

[2] Vedi *Dictionnaire* cit. *d'hist. et de géogr. ecclés.*, V, 41.

[3] Protimo: così Pio II nel documento X, il patriarca di Venezia in un atto dell'8 gennaio 1462 in Arm. XXXIV, t. 7, f. 124 (Archivio Vaticano), il cardinale Ruteno, il vescovo di Terracina (ibid., f. 134 e 138) ed altri (ibid. ff. 136, 140 e 128) e il doge C. Moro (ibid., f. 142'), il cardinale Bessarione in una ricevuta del 23 marzo 1464 inserita a f. 98 del volume relativo alla sua legazione a Venezia che è il n. 31 dei *Diversorum Cameralium*. *Protino:* così Niccolò V nel documento I ed anche nel ricordato documento X, come nel XVIII; così anche il cardinale Bessarione nel documento che riporto a nota 3 di p. 124; *Protinio* invece si legge nel n. 3896 degli *Instrumenta miscellanea* (Archivio Vaticano), un documento del doge P. Malipiero (v. qui avanti la nota 4 di p. 124). In C. Hopf, *Chroniques gréco-ròmaines*, Berlin 1873, a pp. 475 s., 478, compaiono due « Protimo » figlie adottive di Antonio duca di Atene (della famiglia Acciajuoli, † nel 1435: v. F. Gregorovius, *Geschichte der Stadt Athen im Mittelalter*, II, Gotha 1889, 290. A p. 372 s. il Gregorovius ricorda da un documento pubblicato da P. Canciani, *Barbarorum Leges antiquae*, III, Venetiis 1785, 497, l'interessamento preso dall'arcivescovo di Atene per la comunità di Negroponte alla ricognizione del *liber legum et consuetudinum Imperii Romaniae*.

[4] C. Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi*², II, Monasterii 1914, 98 e 166. Questo Francesco vescovo di Oria è rimasto ignoto fino alla pubblicazione della prima edizione del secondo volume (Monasterii 1901) della *Hierarchia* dell'Eubel, il quale dà la data 6 luglio 1446 e pertanto non ha osservato che nel vol. 72, f. 14 (ora 49) delle *Oblig. et Sol.* andava

nominando conte palatino Costantino Cantacuzino Paleologo, uno zelante per l'unione delle due Chiese, gli ordinava di prestare il giuramento di fedeltà «in manibus Nicolai archiepiscopi Atheniensis latini» (1). Nel 1455 N. Protimo, che nel 1451 aveva ottenuto in affitto una chiesa «cum suis redditibus» nell'isola di Negroponte, di proprietà del monastero di S. Giorgio Maggiore di Venezia (2), ebbe da Niccolò V (3) la facoltà di fare testamento e di compiere il pellegrinaggio al Santo Sepolcro a Gerusalemme «et alia sacra ultramarina». Tre anni appresso, il 23 giugno 1458, Callisto III confermò (4) la locazione a Niccolò e a cinque altre persone, da nominarsi da costui, fatta dal cardinale di Sabina, Isidoro il Ruteno, patriarca di Costantinopoli e amministratore perpetuo della Chiesa di Negroponte (5), d'una villa «de Prino nuncupatam in insula Nigropontensi consistentem et ad mensam patriarchalem prefate ecclesie legitime pertinentem» e, morto Callisto III (6 agosto 1458), il successore Pio II in data del 21

letto «die mercurii VI° idus iunii» (quindi 8), invece di *iulii*, che realmente sta nel registro, come dimostra la bolla di Niccolò V, sfuggita all'Eubel, in *Reg. Lateran. 435*, f. 133 s., la quale, in data del 19 aprile 1447, fa sapere che il suo predecessore Eugenio IV, avendo appreso che la chiesa di Oria era vacante da tanto tempo che «de eius vero vacationis modo certa notitia non habebatur», n'aveva riservata a sè la provvisione e poi «sexto idus iunii pontificatus sui anno sextodecimo» (1446) aveva trasferito ad Oria Francesco «qui regimini ecclesie Athenarum hactenus (il Reg. ha «eatenus») laudabiliter prefueras», avverandosi però che Eugenio morì «litteris apostolicis super translatione et profectione huiusmodi non confertis», Niccolò V provvide a ciò stabilendo che «translatio et profectio predicte perinde a dicta die sexto idus iunii plenum sortiantur effectum, ac si sub ipsius diei data eiusdem predecessoris littere super illis confecte fuissent».

(1) *Reg. Vatic. 360*, f. 341. il documento è pubblicato da G. Hofmann, *Epistolae* cit., pars III, 109, n° 285.

(2) F. Cornelius, *Ecclesiae Venetae antiquis monumentis illustratae decadis undecimae pars posterior*, Venetiis 1749, 134.

(3) V. documento I.

(4) V. documento II.

(5) Isidoro metropolita di Kiev, creato cardinale col Bessarione il 18 dicembre 1439, passato alla sede suburbicaria di Sabina il 7 febbraio 1451, patriarca di Costantinopoli intorno al 1455, † 27 aprile 1462: vedi Eubel, op. cit., 8, 60, 135, e *Enciclopedia Cattolica*, VII, 251; *Lexikon für Theologie und Kirche* del Buchberger, III. Freiburg i. Br. 1933, 625.

ottobre 1458, ratificò la stessa locazione (1), mentre poi con sua bolla del 30 giugno 1463 il medesimo Pontefice, che ai 4 d'agosto del 1461 aveva unito alla sede arcivescovile latina di Atene quella parimente latina di Naupatto « quamdiu vixeris (così scrive a Niccolò) et eidem Atheniensi ecclesie prefueris » (2), informa, dietro relazione del cardinale Bessarione successore di Isidoro nel patriarcato di Costantinopoli (3) « cui Nigropontensis ecclesia canonice est annexa », che il cardinale Isidoro aveva affittato per 15 anni all'arcivescovo di Atene Niccolò tutti i possedimenti della chiesa di Costantinopoli posti nell'isola di Negroponte, donato la villa di Prino a Niccolò *Iacobi*, che la vendette all'arcivescovo Niccolò e concesso in enfiteusi perpetua al laico Franco Prothimo nipote di Niccolò (4), per l'annuo censo di cinquanta ducati « quod-

(1) V. documento III.

(2) V. documento IX e EUBEL, op. cit., 201, ove correggi (*Neopacten.*) 1464 in 1461, anno dato giustamente a p. 98 in nota 1 ad *Athenien.*

(3) Il notissimo *cardinal Niceno*, nato in quel di Trebisonda nel 1402, successo ad Isidoro nel titolo di patriarca di Costantinopoli, † 18 novembre 1472: vedi l'articolo di R. LOENERTZ, in *Enciclopedia cattolica*, II, 1492-1498. – Ai 16 di giugno del 1463 il Bessarione « r(everendum) p(atrem) d(ominum) Prothinum archiepiscopum Atheniensem hucusque officio vicariatus Nigropontensis fungentem revocavit ab eodem », come si legge nell'atto notarile redatto dal notaio Giovanni de Heesboem in Arm. XXXIV, vol. 6, f. 2, ove poi a ff. 20s. è un atto del 20 maggio 1466 « Rome in domibus Rmi domini Bessarionis » col quale il cardinale e l'arcivescovo convennero « ad cedandum, delendum, cassandum et extinguendum omnes et singulas dictas controversias et altercationes quas mutuo inter se habuerunt » a proposito di affitti, fra cui quello della villa Prino fatto all'arcivescovo dal cardinal Isidoro.

In Arm. XXXIV, t. 7, f. 142 è una lettera del doge di Venezia Pasquale Malipiero del 15 marzo 1462 dalla quale risulta che già prima del 26 gennaio 1458 (1459) il cardinal Ruteno aveva nominato « vicarium suum eiusdem ecclesie (di Negroponte) et patriarcatus sui (di Costantinopoli) rev. d[ominum] patrem Nicolaum archiepiscopum Athenarum fidelissimum civem nostrum nigropontensem ». In questo volume da foglio 124 a f. 142' (i ff. 130'-131, 139' e 141 sono bianchi) sono registrati varii documenti degli anni 1458-1463 relativi a faccende economiche del cardinale Ruteno, dell'arcivescovo d'Atene e del nipote Francesco Protimo, alla villa Prino ed in genere a Negroponte.

(4) Come risulta dalla dichiarazione in data del 7 ottobre 1458, colla quale il doge Pasquale Malipiero attesta che Marco de Mianis notaio, che il 6 di settembre scrisse e pubblicò un procuratorio con cui

dam castellum Castrum Valla nuncupatum in eadem insula Nigropontensi situm, quod ex omnibus membris dicte ecclesie utilius et pulcrius esse dinoscitur et in quo ultra centum familiae vassallorum seu servorum dicte ecclesie Nigropontensis inhabitant » (1), tutto a condizioni disastrose per la chiesa di Negroponte, sicchè il Papa, accogliendo la supplica del cardinal Bessarione, revoca tutte le concessioni predette ed incarica dell'esecuzione della bolla i vescovi di Tricarico, Milopotano e Corone (2). Nel 1472 Sisto IV, avendo saputo che Niccolò arcivescovo di Atene e di Naupatto, avvenuta nel luglio 1470 (v. p. 131, nota 1) da parte dei Turchi l'occupazione dell'isola di Negroponte, della quale egli era « oriundus et in qua magnam partem proventuum mense archiepiscopalis sue Atheniensis percipiebat etiam exinde patrimonio amisso et omnibus propinquis et consanguineis orbatus, ad tantam devenerat inopiam » che senza il soccorso della Santa Sede egli sarebbe ridotto a morire di fame ed a mendicare *ostiatim*, dispose che due benefici ecclesiastici in diocesi di Venezia e di Padova venissero uniti alla mensa arcivescovile di Atene da usu-

---

N. Protinio arcivescovo di Atene costituì suo procuratore il nipote Francesco Protinio « est bone opinionis et fame, cuius instrumentis et scripturis publicis fides indubia adhibetur » (Archivio Vaticano, *Instrumenta miscellanea*, nº 3896). Niccolò era a Venezia anche l'8 gennaio del 1462 (vedi Arm. XXXIV, vol. 7, f. 124). Alcune volte nei nostri documenti Francesco è detto « Franco ».

(1) La bolla informa anche che Eugenio IV aveva concesso in enfiteusi al « miles Johannes Torcellus » la villa *Liguttinum nuncupatam* nell'isola di Creta (in Arm. XXXIV, vol. 6, ff. 26-28, 35 ss. trovansi atti del 1466 e 1467 del cardinale Bessarione che riguardano il « nobilem virum dominum Johannem Torcellum militem Cretensem » ed anche il « casale sive possessio Ligurtino vulgariter nuncupatum Cretensis diocesis ad patriarchalem ecclesiam Constantinopolitanam spectans ») con le altre due ville « Goneas et Caloyericon cum domo et quodam loco Teremo Pitheanissa nuncupato » della stessa isola e pertinenti alla chiesa patriarcale di Costantinopoli. Non ho notizie del Torcello e delle località indicate nell'isola di Creta. In Arm. XXXIV, t. 7, f. 54 è una dichiarazione (11 agosto 1463) di « Juan Barbarigo de miser Andrea » sull'affitto da lui preso a Roma nel 1458 dal cardinal Ruteno dei « luoghi del patriarca » « in l'ixola de Candia », dove è ricordato il « fitto de Ligortino una delle ville e possessione » avute da « miser Juan Torgello... in tempo de la bona memoria del nostro Signore, papa Eugenio ».

(2) V. documento X. Per i tre vescovi v. EUBEL op. cit., 255, 192 e 138.

fruirsi *ad vitam* dal detto Niccolò (1), ed il 6 luglio 1477, a petizione del medesimo, che « pro eo quod immanissimi Turci bona Atheniensis et Nigropontensis ecclesiarum occupant se sustentare nequeat », unì « ad vitam eiusdem Nicolai dumtaxat » alla mensa di Atene l' « archipresbiteratus ecclesie beate Marie de Montagnana Paduane diocesis » vacante « per liberam resignationem dilecti filii Johannis de la Siegia » (2).

Tornando ora ai monasteri della Grande Lavra e di Vatopedi incontrasi una bolla di Pio II (21 novembre 1458) al vescovo Reonense (3), la quale ci apprende che Niccolò arcivescovo di Atene

(1) V. documento XIII.

(2) V. documento XV. In *Introitus et Exitus*, vol. 495, f. 32', leggiamo: « Dicta die (XVI dicti – cioè augusti – 1477) habuit (dominus vicethesaurarius – cioè – *Petrus de Arenda electus Calaguritanus*, sui cui tristi casi informa Giovanni Burcardo nel suo *Liber notarum a cura di* E. Celani, II, 116 s. nella nuova edizione dei *Rerum italicarum Scriptores* del Muratori, t. XXII e v. G. Garampi, *Saggi di osservazioni sul valore delle antiche monete pontificie*, Roma 1766, Append., 189, n. 1) similiter a domino archiepiscopo Athenarum florenos auri de camera quinquagintatres pro annata archipresbiteratus beate Marie de Montagnana Paduane diocesis. Ad exitum domino Jo. de la Siega in presenti libro f. 198 » ed infatti al f. indicato (ora 186') si legge fra gli *exitus augusti MCCCCLXXVII*: « die 16 dicti solvit similiter (il vicetesoriere) de mandato facto per introitum et exitum, florenos quinquaginta tres auri de camera domino Johanni de la Siega pro restitutione unius annate archipresbiteratus b(eate) M(arie) de Montagnana Paduane diocesis que non habuit effectum. Ad introitum a domino archiepiscopo Ateniensi pro annata dicti archipresbiteratus in presenti libro fo. 31 ». – In data 5 febbraio del 1483 Sisto IV scriverà al doge di Venezia (Arm. 40, vol. I, f. 11), che, essendo vacata per morte dell'arcivescovo Niccolò (dato morto nel 1484 in *Enciclopedia cattolica*, II, 298) l'arcipretura di S. Maria di Montagnana che Giovanni de la Siega aveva rassegnata a favore di Niccolò ottenendo la facoltà del regresso, lo esorta « ut pro iustitie et equitatis debito oportunis favoribus adesse velit procuratoribus eiusdem Johannis ut dicti archipresbiteratus possessionem liberam, pacificam et expeditam consequi possint, quod erit iustum et nobis, qui ipsum Johannem curialem antiquum et virum prudentem propter eius merita et virtutes plurimum amamus, vehementer gratum ».

(3) V. documento IV. *Reonen.* è sede vescovile data come suffraganea d'Atene in Eubel, op. cit., 284, ma che non compare nella serie delle diocesi (vedi però nel vol. III^2, 259 e 285) e della quale M. le Quien, *Oriens Christianus*, III, Parisiis 1740, 875, scrive: « Nullam aliam habeo notitiam ecclesiae Reonensis, quam ex quibusdam praesulibus ei assignatis sub Athenarum metropoli » e ne enumera tre, uno all'anno 1307 e due al tempo di Leone X.

aveva fatto conoscere come l'abbate e tutti i monaci del monastero *sancte Laure de Monte Sancto ordinis sancti Basilii Salonicensis diocesis* « in multis articulis a fide catholica deviant » e come essi, dai quali dipendeva il monastero di S. Giorgio (la bolla dice sempre « Gorgius ») nell'isola di Sciro (1), vi ponevano al governo monaci « similibus erroribus involutos », venendo « propter hoc » il monastero a soffrire « magna detrimenta in spiritualibus ». Per ovviare al male bisognerebbe staccare dal monastero della Santa Lavra quello di S. Giorgio stabilendovi la dignità abbaziale da affidarsi ad un cattolico e poichè l'arcivescovo Niccolò, che i Turchi avevano espulso dalla chiesa di Atene « de illius fructibus, redditibus et proventibus una cum villa dumtaxat » rimastagli « in insula Nigroponte » non poteva *substentari* « ut se iuxta archiepiscopalis dignitatis decenciam facilius substentare valeat », il Papa commette al vescovo Reonense di informarsi delle cose e trovando rispondente a verità quanto era affermato da Niccolò, di staccare il monastero di S. Giorgio da quello della Grande Laura, di mettervi un abbate cattolico e di affidarlo in commenda *quoad vixerit* a Niccolò, da godersi « una cum mensa archiepiscopali Atheniensi, cuius in presenciarum quadraginta florenorum auri de camera fructus, redditus et proventus valorem annuum non excedunt ».

Porta la medesima data un'altra bolla di Pio II diretta ai vescovi di Ferrara e di Oria (2) ed al priore dei Crociferi di Negroponte manifestando il proposito d'apportare un « sublevamen in suis necessitatibus » a Teofano arcivescovo (greco) di Atene, per-

(1) Sciro la maggiore delle isole Sporadi settentrionali (*Enciclopedia italiana*, XXXI, 176 s.) Σκῦρος, da non confondersi con Σῦρος o Σῦρα, delle Cicladi (ibid. 568), che ora è sede d'un vescovado latino (v. G. Hofmann, *Vescovadi cattolici della Grecia, III, Syros*, in *Orientalia Christiana Analecta*, 112, Roma 1937). Del monastero di S. Giorgio, che nel documento V è indicato semplicemente come chiesa, era priore (v. documento VII) un « Malachias grecus » che addì 15 aprile 1461 fece una deposizione sulle tristi condizioni in cui era la villa « sita in insula Nigropontis que dicitur Castelvalle » data in enfiteusi a Fr. Protimo (v. documento X) copiata a f. 140 del vol. 7 dell'Arm. XXXIV.

(2) Vescovo di Ferrara nel 1458 era Francesco de Lignamine tesoriere del Papa, che fu poi trasferito a Belluno il 18 aprile 1460 e morirà l'11 gennaio 1462 (Eubel, op. cit., 153, 103); di Oria (v. qui addietro p. 122, nota 4) un Francesco eletto il luglio 1446 con traslazione dalla sede di Atene (il predecessore, quindi di Niccolò Protimo), dove non si sa quando sia stato nominato (Eubel, op. cit., ibid., 166).

sona devota a lui ed alla Sede Apostolica. Ora poichè Teofano aveva fatto sapere che gli abbati e conventi dei monasteri di S. Atanasio detto Lavra e di S. Maria di Vatopedi « unionis Grecorum dudum (cioè nel 1439) cum sancta Romana Ecclesia facta rebelles existunt » e Teofano si trovava « per infideles Teucros » (¹) e per il patriarca ortodosso di Costantinopoli (²) spogliato della sua chiesa e dei suoi redditi sicchè aveva bisogno di aiuto finanziario « ut statum suum decentius tenere valeat », mentre dal Monastero della Grande Lavra dipendevano nell'isola di Negroponte due chiese, una di S. Demetrio e l'altra della Madonna del reddito di 24 e di 10 ducati, e da quello di Vatopedi la chiesa di S. Giorgio nell'isola di Sciro (³) del reddito di 24 ducati, il Papa ordina che « si legitime constiterit de premissis », gli abbati e conventi siano privati delle dette chiese da darsi in commenda a Teofano « quoad vixerit vel donec spiritum assumentes consilii sanioris » abbati e conventi « a ceptis resipuerint et ab huiusmodi rebellione cessaverint ».

Più di due anni dopo, in due altre bolle (⁴) Pio II torna sulla Grande Lavra e su Vatopedi colle loro dipendenze di S. Demetrio e di S. Maria nell'isola di Negroponte e di S. Giorgio di Sciro (18 dicembre 1460). Egli dice false le accuse contro le persone delle dette dipendenze fatte dai due arcivescovi di Atene, il latino e il greco, Niccolò e Teofano, e, dichiarata iniqua la sentenza che le privava delle dipendenze attribuite ai due arcivescovi in commenda, ordina a Matteo Lottino vescovo di Andros (⁵) ed all'ar-

(¹) Maometto II fu ad Atene, conquistata col Peloponneso dai Turchi, nell'agosto 1458 (J. von Hammer, *Geschichte des osmanischen Reichs*, II, Pest 1828, 37 s.; F. Gregorovius, op. cit., 385). Non pare fondata l'asserzione del Gregorovius, 388, che « l'arcivescovo latino N. Protimo potè rimanere tranquillamente nella città (di Atene) e governare la sua comunità fino a che morì nel 1483 ».

(²) Patriarca ortodosso di Costantinopoli, successore del molto noto Giorgio Scolario, Gennadio, era Isidoro II (1456-1462: così a p. XIII del vol. I delle *Oeuvres complètes* de G. Scholarios, Paris 1928), del quale « l'on ne sait à peu près rien, il mourut sur son siège, après un patriarcat assez court. Quand et comment, c'est ce que l'on ignore » (*Dictionnaire de théologie catholique*, II, Paris 1914, 1420).

(³) V. p. 127, la nota 1.

(⁴) V. documenti VI e VII.

(⁵) In Eubel, op. cit., 88, è dato come nominato vescovo ad Andros nelle Cicladi il 26 aprile 1460 *Matthaeus Grimano* (così anche in Arm.

cidiacono di Negroponte Giovanni de Crescentia di « confirmare vel infirmare sententiam prefatam ».

Un ultimo documento riguarda Niccolò Protimo ed è una bolla di Pio II (1), colla quale il vescovo di Adria (2) riceve l'incarico d'informarsi se rispondano a verità gravi accuse di malversazione nei beni del priorato e ospedale di S. Lorenzo a Negroponte e di cattiva condotta formulate contro Giovanni Rabaldo dell'Ordine dei Trinitari dall'arcivescovo Niccolò, a cui « ut statum suum decentius tenere valeat », se realmente Giovanni è reo, affiderà il priorato e ospedale predetti, che hanno un reddito di 100 fiorini d'oro, mentre quello della mensa arcivescovile di Atene non supera gli ottanta fiorini.

Riguarda poi Francesco Protimo un'altra bolla di Pio II (3), il quale avendo « plenam in Domino fiduciam de prudencia et legalitate » di lui, gli commette di esigere, ricevere e portare alla Camera Apostolica circa mille ducati « in pecunia munerata » lasciati con certi altri beni mobili da Malachia arcivescovo di Corinto (4)

XXXIV, f. 136) *presbiter Andrien.* in luogo del rinunciatario Giacomo Joumondi (*Reg. Lateranen.* 559. ff. 23'-25'), che il 19 del maggio seguente verrà nominato vescovo di Milo nelle Cicladi (EUBEL, ibid., 88, nota 1, a *Andren.* e 191 *Milenen.* con *Reg. Lateranen.* cit., f. 47).

(1) V. documento VIII.

(2) Vescovo di Adria era dal 23 gennaio 1447 Biagio Novello (EUBEL op. cit., 80).

(3) Vedi documento XVIII. – In *Diversorum Cameralium*, t. 31 (che ho già citato a p. 122, nota 3) è inserita la seguente dichiarazione (fol. 98): « Nos B(essarion) etc. tenore presentium fatemur habuisse hic Venetiis et recepisse a nobili viro Franco Prothimo de Negroponte nomine Reverendi in Christo patris d(omini) Nicolai Prothimo archiepiscopi Athenarum latini ducatos tercentos et quinquaginta id est ducatos 350 venetos computandos ad rationes et computum dicti archiepiscopi pro affictatione quinquennali proxime preterita rerum patriarchatus nostri Constantinopolitani in insula Nigropontis existentium salvo in hoc semper iure calculi. In cuius rei fidem presentem cedulam fieri fecimus et nostro consueto anulo sigillari mandavimus. Datum ut supra M° CCCCLXIIII° XXIII martii B. Cardinalis patriarcha Constantinopolitanus se[dis] apostolice legatus manu propria ss. ».

(4) Sarà quel Malachia, che presso LE QUIEN, op. cit., II, 1651, successe a Marco nel 1447. Era certamente un fautore dell'unione con Roma; solo così può spiegarsi l'intervento del Papa a proposito dell'eredità di lui.

morto in Napoli di Romania (1), non che certi beni mobili e somme di denaro del defunto vescovo di Schiatiscopulo (2) che il Papa aveva applicato alla Camera Apostolica « convertenda in utilitatem et deffensionem catholice fidei ».

***

Due bolle di Sisto IV in data del 5 novembre 1471 (3) sono concessioni di indulgenze (tre anni e altrettante quarantene) a coloro che « manus porrexerint adiutrices » per una parte a Giorgio Magnafa e Costantino Francopoli cittadini di Costantinopoli e per l'altra a Francesco di Giorgio Cibo della città di Eneo (4) per la liberazione dei medesimi e delle loro famiglie dalle mani dei Turchi. I primi due erano stati presi e spogliati di tutti i loro beni quando i Turchi occuparono Costantinopoli (ciò che avvenne il 29 maggio 1453); liberati poi, erano passati « cum hiis que recuperare potuerant » a Negroponte, ma, occupata Negro-

(1) Cioè Nauplia sul Golfo Argolico nel Peloponneso (v. *Enciclopedia italiana*, XXXIV, 321 s.).

(2) Cioè di Sciato e Scopelo, due delle isole Sporadi settentrionali (v. LE QUIEN, loc. cit., 117 e 123; *Enciclopedia italiana*, XXXI, 153 s.; *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* del PAULY, II. Reihe, V. Halbband, Stuttgart 1927, 520 s.).

(3) V. documenti XI e XVII.

(4) Deve trattarsi della città di Enos alla foce della Marizza, l'antica Αἶνος (sulla quale v. la *Real-Encyclopädie* cit. di PAULY, *neue Bearbeitung herausgeg. von* G. WISSOWA, I, 1 Stuttgart 1893, 1028; *Enciclopedia italiana*, XIV, 1 [nulla pel medio evo e l'età moderna] e Ἐγκυκλοπαιδικὸν Λεξικόν I, Atene 1927, 581 s.). Il capitano generale Niccolò Canal nel luglio 1469 notificava (presso *Annali Veneti dall'anno 1457 al 1500 del senatore Domenico Malipiero*, in *Archivio storico italiano*, VII, parte I, Firenze 1843, 44) « che a' 14 la mattina per tempo l'ha assaltado la città de Evo (sic per Eno), e l'ha presa, sachezada e brusada, e ha fatto 2.000 presoni, e ha menado via 200 persone christiane, e ha tagiado a pezzi molti », e lo storico M. ANTONIO SABELLICO che nella presa di « Oeno » « multi in captivitatem abducti, captivi promiscue mares ac foeminae miserabili more vexati: omnia sacra ac prophana violata, nec ulla christiani nominis habita ratio. Praeda ingens cum duabus millibus captivorum in Euboeam abducta est » (*Historia rerum Venetarum ab urbe condita, Libri XXXIII*, Basileae 1586, 895 (decadis tertiae liber VIII) e a f. 207 recto di *Le historie Vinetiane di* MARCO ANTONIO SABELLICO, Vinezia per Comin da Trino 1554).

ponte dai Turchi (1), erano stati nuovamente presi colle loro famiglie e mandati « in miserrimam servitutem ad partes Turchiae » imponendosi per il riscatto una taglia di 700 ducati. Il Cibo, occupata Eneo dai Veneziani, era stato dai medesimi inviato a Negroponte, ma caduta questa in possesso dei Turchi era stato preso da costoro colla famiglia e condotto « ad partes eorum » imponendogli pel riscatto una taglia di 207 ducati. Lasciato libero con un figlio perchè potesse trovar modo di raggranellare la somma richiesta, erano rimasti in schiavitù la moglie ed altri due figli. Col figlio il Cibo era giunto fino a Roma « victum hostiatim petendo » e poichè non poteva « se et filium substentare » ed era da temersi che la moglie e gli altri due figli, se rimanessero nella servitù dei Turchi, perderebbero « animam simul cum corporibus fidem abnegantes catholicam », aveva invocato l'interessamento del Pontefice.

È del 10 luglio 1477 un'altra bolla di Sisto IV (2) a favore di Giorgio Brana cittadino ateniese, che per eludere la persecuzione dei Turchi ostilissimi alla religione cristiana era fuggito colla moglie, due figli ed altre cinque persone, ma vennero poi tutti presi ad eccezione di Giorgio, che « rerum temporalium penitus destitutus, urgente pietate paterna et amore et fide coniugali suadente, vehementer » desiderava « a tam miserabili condicione liberare » gli altri, dei quali era a temersi « ne per seviciam impiorum hostium lavacro sacri baptismatis et titulo christiani nominis renunciare cogantur » ed ottiene dal Papa la concessione di un indulgenza di cinque anni « omnibus Christifidelibus qui aliquid eidem Georgio pro redemptione predicta facienda in elemosinam erogaverint ».

***

Due bolle di Sisto IV (3) si riferiscono a Cipro ed alla famiglia Podocataro, quella, che il bel monumento al cardinale Lo-

(1) Nel luglio 1470; v. S. Romanin, *Storia documentata di Venezia*, IV, Venezia 1855, 356 ss.; H. Kretschmayr, *Geschichte von Venedig*, II, Gotha 1920, 376 ss.; L. Fincati, *La perdita di Negroponte*, in *Archivio Veneto*, anno XVI, t. XXXII, parte II (fascicolo 64), Venezia 1886, 267-307 (da *Rivista Marittima*, maggio 1886).

(2) V. documento XIV.

(3) V. documenti XVI e XII.

dovico ([1]) nella chiesa di S. Maria del Popolo ricorderà nei secoli. La prima, del 23 agosto 1471, è l'approvazione e conferma d'una facoltà già concessa da Paolo II (1464-1471), ma le cui lettere relative « eius superveniente obitu » (26 luglio 1471) non furono « confecte », a Filippo di Giovanni Podocataro de Podiris ([2]), che nel 1472 sarà *orator totius regni Cypri* presso il Papa ([3]), ed alla moglie Maria Caliergi « ad iura primeve nature et plene libertatis restituendi et ingenuos faciendi » tre « quos ipsi eligendos seu nominandos duxissent » di quei « servi ascripticii parici nuncupati qui quibusdam ecclesiis ac ipsorum prelatis censum et alia servitia ac onera personalia et realia prestare tenebantur » ([4]). È un documento che interessa sia la storia dell'economia sociale, sia quella della carità cristiana.

La seconda (del 14 maggio 1472) diretta all'arcivescovo di Nicosia ([5]), fa conoscere la situazione disagiata nella quale in alcune ville o casali delle diocesi cipriotte di Nicosia (metropoli), Limisso (Nimocien.) e Pafo ([6]), di spettanza a diversi membri della

([1]) Nominato vescovo di Capaccio il 14 novembre 1483, creato cardinale il 28 settembre 1500, arcivescovo di Benevento l'8 gennaio 1504, † il 25 agosto seguente (vedi *Enciclopedia italiana*, IX, 1644 s.; EUBEL op. cit., 84, 118 e III², 132 e le note del CELANI al *Liber notarum* del BURCARDO cit., I, 246 e II, 458 s.).

([2]) Nel documento XII: « de Podoris ».

([3]) V. su di lui le note a pp. 153 e 561 del vol. III della *Histoire de l'île de Chypre* del DE MAS LATRIE, Paris 1855, e G. HILL, *A history of Cyprus*, III, Cambridge 1948, 575, 578, 676-678.

([4]) Sulle tristi condizioni in cui versavano a Cipro i « parici » vedi la voce πάροικοι « accolae, ascriptitii qui simul cum praediis venibant », in C. DU FRESNE DU CANGE, *Glossarium ad Scriptores mediae et infimae graecitatis*, I, Lugduni 1638, 1122 s.

([5]) Era dal 14 settembre 1471, trasferitovi da Anglona ove era stato eletto il 5 novembre 1466, Ludovico Fenollet accolito pontificio, che passerà a Capaccio il 22 marzo 1476, morendo poco dopo, poichè il 9 agosto 1476 gli fu dato successore per *obitum* il cardinale Ausia de Podio (v. EUBEL, op. cit., 203, 89, 118). Era stato nominato arcivescovo di Cagliari il 13 febbraio 1467 (EUBEL 114), ma le opposizioni del Re di Aragona lo esclusero sempre dal possesso di tale chiesa, onde fu restituito a quella d'Anglona alli 27 di gennajo del 1468. *Lib.* 81 *Oblig.* pag. 16ᵗ, *Lib.* 83 pag. 9ᵗ (G. MARINI, *Degli archiatri pontificj*, I, Roma 1784, 223, nota a; e v. anche EUBEL, loc. cit., 89, nota a *Anglonen.* (il 20 marzo 1476 aveva avuto il titolo di arcivescovo di Damasco) (e v. anche EUBEL, ibid., 142, sotto *Damascen.*).

([6]) V. il *Provinciale* in EUBEL, op. cit., 285.

famiglia Podicataro si trovavano i cattolici di rito latino. Infatti come informava nella sua supplica il ricordato Filippo, se nel regno di Cipro tutte le chiese cattedrali e nelle diocesi anche alcune chiese parrocchiali si servivano del latino ed osservavano il rito latino, « in quam pluribus villis seu casalibus » e specialmente in alcuni dei quali si fa il nome (1) « nulla latina sed tantummodo Graecorum Armenorum et Iacobitarum et quorumdam etiam scismaticorum ecclesie reperiuntur » sicchè Filippo e consorti e gli altri cristiani latini, quando si trattengono in tali località, debbono nelle domeniche ed altri giorni festivi « carere missis et aliis divinis officiis et ecclesie sacramentis per latinos catholicos sacerdotes more catholico dicte latine ecclesie celebratis et ministratis ». Per ovviare a tale inconveniente i Podocatari domandavano la

(1) Degli undici luoghi nominati trovo in la *Carte de l'île de Chypre* annessa alla storia del DE MAS LATRIE, Trimitusia e Audimou nel relativo distretto con, ivi pure, un Haios Georgios. Vassa è ricordata nella antica nota di Santi, dei quali s'avevano reliquie nell'isola di Cipro, riferita da LEONZIO MACHERA (prima metà del secolo XV), data in versione italiana già da FLORIO BUSTRON (metà del secolo XVI) nella sua *Historia overo Commentarii de Cipro* a pp. 33-35 della edizione fattane da R. DE MAS LATRIE nel t. V di *Mélanges historiques* della *Collection de documents inédits sur l'histoire de France publiés par les soins du ministère de l'instruction publique*, Paris 1886, 1-530 (dove a pag. 25 si legge anche « Treminthus era in la Messaria, nel casal c'hoggi dì si chiama Trimithussia delli Babini, gentilhuomini de casata antiqua e nobile », a p. 420 sono indicati come donati dal re Giacomo II a Pietro Podocatharo i casali di Chirsefano (sarà il nostro *Quistofane*?), San Tharapo (certo il nostro *sancti Tarappi*) e Iono (il nostro *Voni*?), a Filippo Podocatharo quello di Doro (e v. a p. 451), e (p. 424) a Giffen (il nostro *Zofredus*) Babin « Trimithussia e pertinentie », in versione francese da C. SATHAS, *Vie des saints allemands de l'Eglise de Chypre*, in *Archives de l'Orient latin*, II, Paris 1884, *documents*, 407-411, p. 409 (« à Vassa, le moine s. Barnabe », come « a Vassa, Barnaba monaco »: BUSTRON, p. 24), che J. HACKETT, *A History of the Orthodox Church of Cyprus*, London 1901 riproduce nel testo greco a nota 2 di p. 420 s. e che è commentata da H. DELEHAYE a pp. 251-253 del suo articolo *Saints de Chypre* in *Analecta Bollandiana*, XXV (1907), 161-301 (v. ora nell'edizione, con versione inglese, dell'opera del MACHERAS, di R. M. DAWKINS, *Leontios Makhairas, Recital concerning the Sweet Land of Cyprus entitled Chronicle*, I, Oxford 1932, il § 32 a pp. 30-33 colle note in II, 58-62). Il villaggio, secondo Dawkins, è a sette miglia ad ovest di Kherokitia in diocesi di Limisso (Nimocien.). Il villaggio « sancti Tarappi » dovrebbe essere lo « Hagios Therapon » (dal nome del noto Santo) « près d'Angastina » (DELEHAYE, loc. cit., 247).

facoltà di erigere in quei casali chiese latine o di convertire in chiese latine e parrocchiali chiese greche ivi esistenti, alle quali assegnavano come dote 20 ducati d'oro « pro qualibet ex decimis que in dictis casalibus eorumque partinentiis colliguntur » aggiungendo « de propriis bonis » altri 10 ducati. Tali chiese poi sciolte da ogni giurisdizione e superiorità dai vescovi greci e altri non latini, dovevano dipendere dai capitoli delle cattedrali, nelle cui diocesi sorgevano e « in defectu presbiterorum secularium quorum magna penuria est in illis partibus » potevano conferirsi a monaci od a frati di qualsiasi ordine anche mendicanti: « hoc cederet ad divini cultus augmentum et magnum eiusdem Philippi et aliorum prefatorum et eius consortium aliorumque latinorum catholicorum in dictis casalibus pro tempore commorancium consolacionem ». Il Pontefice, non avendo « de premissis certam noticiam », commise all'arcivescovo di informarsi diligentemente « de premissis omnibus et singulis eorumque circumstanciis universis » perchè se trovasse « ita esse » le cose, provvedesse « prout tibi secundum Deum videbitur salubriter expedire ». Finora non ho trovato che cosa abbia poi deliberato l'arcivescovo di Nicosia.

***

Sono 29 i nomi di segretari e scrittori apostolici che si leggono al principio ed alla fine delle 18 bolle che qui pubblico, ma in realtà si tratta di 27 persone perchè *G. Lollius* (documento V) e *G. de Piccolominibus* (documenti VIII-X, XVIII), come *Ja. Lucensis* (documento III) e *Ja. Papiensis* (documenti VI, VII) erano lo stesso individuo, il primo cioè *Gregorio o Goro Lolli Piccolomini* figlio d'una sorella del padre di Pio II, che lo scelse come suo segretario e gli concesse « di aggiungere lo stemma e cognome Piccolomini tanto per sè che pei suoi congiunti » (G. Cecchini in *Enciclopedia storico-nobiliare italiana* di V. Spreti, IV, Milano 1931, 135, ove della famiglia Loli Piccolomini tuttora esistente), sul quale v. la nota di G. Marini, *Degli archiatri pontificj*, II, Roma 1784, 158; il secondo *Giacomo Ammannati* da Lucca (perciò *Jacobus Lucensis*) segretario apostolico dall'aprile 1454 (v. W. von Hofmann, *Forschungen zur Geschichte der kurialen Behörden vom Schisma bis zur Reformation* [Bibliothek des kgl. preussischen histor. Instituts in Rom], II, Rom 1914, 113), eletto vescovo di Pavia (perciò *Jacobus Papiensis*) nel luglio 1560, creato cardinale

il 12 dicembre 1461, conservando la sede di Pavia, vescovo suburbicario di Tuscolo il 10 settembre 1479 (EUBEL, loc. cit., 212, 14, 422 e vedi su di lui E. CARUSI in *Enciclopedia italiana*, II, 985 s., il *Lexikon für Theologie und Kirche* del BUCHBERGER, I, Freiburg i. Br. 1930, 366; *Enciclopedia Cattolica*, I, 1079; *Dictionnaire*, cit. *d'hist. et géogr. ecclés.*, II, 1298 s.). Di dodici dei rimanenti non ho potuto trovare notizie. Per gli altri ecco quanto mi risulta. Il *Fabritius* delle bolle III, V ed VIII è probabilmente lo scrittore apostolico Fabrizio di Tagliacozzo ricordato in un documento del 1463 presso v. HOFMANN, loc. cit., 213 e può essere il Fabritius *abbreviatore* nominato nella bolla di Pio II del 30 maggio 1464 sul Collegio degli abbreviatori, in M. TANGL, *Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200-1500*, Innsbruck 1894, 184; *Giovanni Aurispa* della bolla I è il noto umanista nato a Noto in Sicilia e morto a Ferrara nel 1459, illustrato con varie pubblicazioni da R. SABBADINI (v. *Enciclopedia italiana*, V, 375 s.; *Enciclopedia Cattolica*, II, 413); *Andrea Trapesunzio* (documenti II, III, IX, XI) è il figlio del noto umanista Giorgio da Trebisonda (che gli rinunciò l'ufficio di segretario apostolico), divenuto poi abbreviatore apostolico (v. una mia nota in *le due lettere di Giorgio di Trebisonda a Maometto II*, in *Orientalia Christiana Periodica*, IX [1943], 65-99, p. 67); *A. de Cortesiis* del documento IV può essere Alessandro o Antonio de C., che trovo nominati presso v. HOFMANN, op. cit., I, 43, 64 e II, 85, 184 (Antonio de C. è fra gli abbreviatori nella cit. bolla di Pio II in TANGL, op. cit., 184 come pure i seguenti de Tongues e Garilliati); *O. L. Pontanus* dello stesso documento può essere Ottaviano Pontano registratore delle lettere apostoliche dal dicembre 1459, † nel giugno del 1463 (v. HOFMANN, op. cit., II, 82); *N. de Tongues* (documenti VI, VII, XVIII) è Niccolò Tonghen de Wormedick (o di Tüngen) nominato scrittore nel maggio 1458 (v. HOFMANN, loc. cit., 188), che nel 1468 verrà nominato vescovo di Warmia (Ermland) e morirà nel 1489 (EUBEL, loc. cit., 263; ebbe nelle condizioni politiche in cui trovavasi quella regione un episcopato tempestoso: vedine l'esposizione in T. TRETERI, *De episcopatu et episcopis ecclesie Varmiensis*, Cracoviae 1685, 51-68 e sia ricordata la monografia in lingua polacca di E. KOZŁOWSKI su N. Tungen e le contestazioni per il vescovado di Warmia 1467-1479, Kraków 1896/97; un breve a lui di Paolo II del 3 luglio 1471 è pubblicato da A. THEINER, *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae*, II, Romae 1861, 172,

nº CCIX; F. Hipler nel *suo Spicilegium Copernicanum*, Braunsberg 1873, 246-265, ha pubblicato *Die Statuten des Ermländischen Domkapitels von B. Nikolaus von Tüngen* compilati fra il giugno 1485 ed il 1489. È degno di nota il fatto che nel suo testamento Niccolò lasciò 120 marche per la scuola della sua cattedrale: F. Hipler, *Bibliotheca Warmiensis*, I, Braunsberg und Leipzig 1872 [è il vol. IV dei *Monumenta historiae Warmiensis*], 54); *Niccolò Garilliati* (documenti XI, XIII, XVI), che compare fra gli ufficiali di Curia già nel novembre del 1459 (v. Hofmann, loc. cit., 82), quando addì 21 ottobre 1485 fu da Innocenzo VIII nominato vescovo di Ivrea e detto canonico di Ginevra, in *sacerdotio constitutus* e *decretorum doctor; notarius noster, litterarum apostolicarum abbreviator et in illarum expeditione venerabili fratri nostro Roderico episcopo Portuensi et pro tempore existenti sancte Romane ecclesie vice cancellario* (Rodrigo Borja, il futuro Alessandro VI) *assistens* (Eubel, loc. cit., 169: *Reg. Lateran. 847*, f. 391; nelle *Memorie storiche sulla chiesa d'Ivrea*, Ivrea 1881, compilazione di G. Saroglia, 77, è detto N. Gariglietti); *Giacomo de Rizonibus* (documenti XII, XIII) abbreviatore nella cit. bolla di Pio II (Tangl, loc. cit.), † nell'estate del 1485 (v. Hofmann, op. cit., I, 16, nota 5, 125, nota 8; II, 235, 257); *Pietro de Varris* (documento XII) fu registratore delle lettere apostoliche dal 31 luglio 1450 alla morte nel settembre del 1482 (v. Hofmann, op. cit., II, 82); *Jo. de Gerona* (documento XIV) deve essere l'abbreviatore Giovanni Gerones della bolla di Pio II (Tangl, loc. cit., 185), nominato (G. Gerona) registratore delle lettere apostoliche il 14 febbraio 1474, che diverrà chierico della Camera apostolica l'8 di gennaio del 1486 e morirà al 25 di novembre del 1494 (v. Hofmann, op. cit., II, 82, 93, e le note di G. Marini, op. cit., II, 239 e di G. Garampi, p. 193 dell'*Appendice* ai suoi *Saggi di osservazioni sul valore delle antiche monete pontificie*); *N. Bregeon* (documento XV) è ricordato nella memoria di un curiale per la riforma sotto Alessandro VI (anno 1497) presso v. Hofmann, loc. cit., 235, e compare fra gli abbreviatori *de parco maiori* ed i *sollicitatores literarum apostolicarum* negli anni 1497 e ss. nel Burcardo ed. cit. del Celani, II, 38, 103, 118, 149; finalmente di *Niccolò de Bonaparte* (documento XVII) nominato registratore delle lettere apostoliche il 29 settembre 1460 (¹) e

(¹) Nelle bolle di nomina (*Reg. Vatic.* 515, f. 280': *Officiorum Pii II*, lib. I e v. anche a f. 168), è detto *de sancto Miniate clericus Lucane dio-*

chierico della Camera Apostolica il 3 gennaio 1468 (v. HOFMANN, loc. cit., 82, 92) non si hanno memorie oltre il novembre 1471, come può vedersi presso GARAMPI, loc. cit., 152, nota 20.

ANGELO MERCATI

Io. Aurispa I 30.I.1455

« Nicolaus etc. Venerabili fratri Nicolao Prothino (1) archiepiscopo Athenien. salutem etc. Quia presentis vite condicio statum habet instabilem et ea que visibilem habent essenciam tendunt visibiliter ad non esse tu hac [sic] salubri meditatione premeditans diem tue peregrinationis extremum dispositione testamentaria desiderans [sic] prevenire. Nos itaque tuis in hac parte supplicationibus inclinati ut de bonis tuis undecumque non per ecclesiam seu ecclesias tibi commissas alias tamen licite acquisitis que ad te pertinere omnimode dinoscuntur libere testari valeas et de bonis mobilibus ecclesiasticis tue dispositioni seu administrationi commissis que tamen non fuerint altaris seu altarium ecclesiarum tibi commissarum ministerio seu alicui spetialiter earumdem ecclesiarum divino cultui seu usui deputata necnon de quibuscumque bonis mobilibus a te per ecclesiam seu ecclesias licite acquisitis pro decentibus et honestis expensis tui funeris et pro remuneratione illorum qui tibi viventi servierunt sive sint consanguinei sive alii iuxta meritum moderate tamen disponere et erogare et alias in pios ac licitos usus convertere possis prius tamen de omnibus predictis bonis ere alieno et hiis que pro reparandis domibus seu hedificiis consistentibus in locis ecclesiarum vel beneficiorum tuorum culpa vel negligentia tua seu tuorum procuratorum destructis seu deterioratis necnon restaurandis aliis iuribus earumdem ecclesiarum vel beneficiorum deperditis et culpa vel negli-

cesis legum doctor; era pertanto di quella famiglia (Buonaparte di S. Miniato), imparentata secondo alcuni con quella da cui nacque Napoleone, ma che « i Buonaparte di Sanminiato non abbiano niente che fare co' Buonaparte di Sarzana (da' quali discende in modo incontestabile la famiglia di Napoleone) fu dimostrato all'evidenza dal Passerini » (G. SFORZA, *Gli antenati di Napoleone I in Lunigiana*, in *Miscellanea di Storia italiana*, terza serie, tomo XVII [XLVIII] della raccolta, Torino 1915, 27-119, p. 33).

(1) Corretto nell'originale da « prothonot[ario] »

gentia supradictis fuerint oportune deductis plenam et liberam paternitati tue auctoritate presentium concedimus facultatem. Volumus autem ut in eorum ecclesiasticorum disposicione bonorum iuxta quantitatem residui erga ecclesias a quibus eadem percepisti te liberalem exhibeas prout conscientia tibi dictaverit et anime tu saluti videris expedire. Et insuper cum tu, sicut asseris, ex magno devotionis fervore cupias sanctum Sepulcrum dominicum et alia loca sacra ultramarina personaliter peregre visitare et hoc propter prohibitionem per sedem apostolicam sub late excommunicationis sententie pena in illuc accedentes olim factam non possis [1] absque ipsius sedis licentia adimplere, tibi quod tu cum quatuor aliis personis honestis ecclesiasticis vel secularibus etiam ordinum quorumcumque quas propterea duxeris eligendas Sepulcrum et alia loca sacra predicta inhibitione non obstante prefata personaliter visitare valeas eisdem auctoritate et tenore licentiam elargimur. Datum Rome apud sanctum Petrum anno etc. MCCCCLIIII tertio kalendas februarias pontificatus nostri anno octavo.

x
x
x

L. de Castiliono Adrianus

Registrum Vaticanum 431, f. 28'-29.

A. Trapezuantii II 23.VI.1458

Calistus etc. Ad futuram rei memoriam. Personam venerabilis fratris nostri Nicolai archiepiscopi Athenien. sincera diligentes in Domino caritate votis suis libenter annuimus iis praesertim per que suis et suorum commoditatibus valeat salubriter provideri. Sane pro parte dicti archiepiscopi nobis exhibita petitio continebat quod nuper venerabilis frater noster Isidorus episcopus Sabinen. sancte Romane ecclesie cardinalis perpetuus administrator ecclesie Nigroponten. in spiritualibus et temporalibus per sedem apostolicam deputatus ob sinceram affectionem quam ad prefatum archiepiscopum propter eius eximia merita probitatis gerit et alias causas tunc expressas quamdam villam de Prino nuncupatam in insula Nigroponten. consistentem et ad mensam patriarchalem prefate ecclesie legitime

[1] Per la proibizione dei pellegrinaggi in Terra Santa vedi A. Mercati in nota 3 di p. 295 di *Orientalia Christiana Periodica*, XV (1949).

pertinentem et dudum certis aliis simili modo per eius predecessorem locatam cum orto et aliis omnibus iuribus et pertinentiis suis prefato archiepiscopo et quinque personis per ipsum nominandis per eos successive donec quilibet eorum in humanis viveret tenendam usufructuandam possidendam et gubernandam sub annua responsione nonaginta perperorum [1] monete illius patrie eidem cardinali et successoribus suis patriarchis Nigroponten. aut ipsius ecclesie administratoribus seu commendatariis pro tempore existentibus annis singulis in certis tunc expressis terminis persolvendorum et certis aliis tunc expressis adiectis conditionibus locavit et concessit expresse inter eos convento quod si forsan dictus archiepiscopus aut aliqua ex personis per eum nominandis huiusmodi in solutione dicte responsionis per triennium a die habite possessionis pacifice dicte ville cessaret, ex tunc locatio et concessio huiusmodi forent casse et irrite ac inanes et pro revocatis haberentur necnon archiepiscopus et persone nominande huiusmodi dicte ville privati forent ipsaque villa ad eandem ecclesiam seu mensam redire deberet eo ipso prout in quodam publico instrumento desuper confecto dicitur plenius contineri. Quare pro parte dicti archiepiscopi nobis fuit humiliter supplicatum ut concessiones et locationes alias si que forsan de dicta villa quibusvis aliis personis facte repperirentur revocare et annullare necnon sibi factam locationem et concessionem huiusmodi confirmare et approbare de benignitate apostolica dignaremur. Nos igitur de premissis per relationem prefati cardinalis plene informati cupientesque locationem et concessionem archiepiscopo factas huiusmodi nostre confirmationis ministerium pleno subsistere robore firmitatis huiusmodi supplicationibus inclinati omnes et singulas quibusvis aliis personis preterquam archiepiscopo et per eum nominandis predictis et presertim dilecto filio Nicolao Jacobi civi constantinopolitano de eadem villa eiusque adiacentiis per prefatum cardinalem aut alium dicte ecclesie patriarcham seu administratorem aut quosvis alios quacumque auctoritate factas locationes concessiones et assignationes etiam si auctoritate apostolica et ex certa scientia confirmate et approbate fuerint auctoritate apostolica et scientia similibus revocantes et annullantes ac nullius roboris vel mo-

(1) *Perperi*, moneta aurea bizantina (v. C. DU FRESNE DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis, ed. nova aucta a* L. FAVRE, IV, Niort, 1885, 272 [Hyerperum]; E. MARTINORI, *La moneta*, Roma 1925, 220 s.).

menti fore decernentes, necnon easdem archiepiscopo et nominandis predictis factas ut premittitur de villa orto et pertinentiis ante dictis locationem et concessionem ratas et gratas habentes illas et que ad ea concernunt omnia et singula in dicto instrumento contenta auctoritate apostolica et scientia predictis tenore presentium confirmamus et approbamus et plene firmitatis robur obtinere et per cardinalem aut successores suos prefatos revocari aut aliquem ex archiepiscopo et personis per eum nominandis predictis super eis quovis quaesito colore impeti vel molestari non posse decernimus per presentes supplentes omnes et singulos defectus si qui forsan intervenerint in eisdem. Et nichilominus pro potiori cautela villam cum orto et aliis supradictis eo modo et ea forma quo et qua dictus cardinalis eam concessit nos quoque prefato Nicolao archiepiscopo pro se et personis per eum nominandis antedictis donec et quousque vixerint in humanis per eos videlicet et eorum quemlibet tenendam regendam usufructandam possidendam et gubernandam sub predicta annua responsione per eos modo et sub pena similibus annis singulis et in eisdem terminis facienda et persolvenda dicta auctoritate per presentes locamus concedimus et assignamus ita quod liceat eis corporalem possessionem ville et orti ac iurium et pertinentium predictorum per se vel alium seu alios auctoritate propria apprehendere et donec vixerint possidere ac illorum fructus redditus et proventus in suos usus et utilitatem convertere alicuius licentia et assensu super hoc minime requisitis, alienatione tamen ipsius ville aut alicuius partis eiusdem ipsis penitus interdicta. Non obstantibus premissis ac constitutionibus et ordinationibus apostolicis statutis quoque et consuetudinibus dicte ecclesie iuramento confirmatione apostolica vel quavis firmitate alia roboratis, ceterisque contrariis quibuscumque. Volumus autem quod quamprimum archiepiscopum et quinque personas nominandas predictas ab hac luce migrare aut forsan penam conventionis predicte incurrere contigerit dicta villa cum orto iuribus et pertinentiis supra dictis ad eandem ecclesiam sive mensam libere revertatur eo ipso. Nulli ergo etc. nostre revocationis annullationis constitutionis confirmationis approbationis supplectionis locationis concessionis assignationis et voluntatis infringere. Si quis autem etc. Datum Rome apud sanctum Petrum anno etc. MCCCCLVIII nono kalendas iulii pontificatus nostri anno quarto.

Gratis de mandato d(omini) n(ostri) pape.

Ja. Bouron L. de Cosciariis

Reg. Vatic. 453, f. 23'-24'.

Ia. Lucen. III 21.X.1458

Pius etc. Venerabili fratri Nicolao archiepiscopo Athenien. salutem etc. Personam tuam nobis et apostolice sedi devotam sincera in Domino caritate complectentes, votis tuis libenter annuimus, hiis presertim per que tuis et tuorum commoditatibus salubriter valeat provideri. Exhibita siquidem nobis nuper pro parte tua petitio continebat quod, cum dudum venerabilis frater noster Isidorus episcopus Sabinen. perpetuus administrator ecclesie Nigroponten. in spiritualibus et temporalibus per sedem apostolicam deputatus, ob sinceram affectionem, quam ad personam tuam gerit, et alias tunc expressas causas quandam villam de Pruno nuncupatam in insula Nigroponten. consistentem et ad mensam patriarchalem prefate ecclesie legitime pertinentem cum omnibus iuribus et pertinentiis suis tibi et quinque personis per te nominandis per eos successive tenendam et usufructuandam sub certa responsione ac terminis et censuris adiectis, prout in instrumento desuper confecto dicitur plenius contineri, locasset et concessisset, postmodum fe(licis) re(cordationis) Calistus papa III predecessor noster concessionem; locationem et omnia ac singula in dicto instrumento contenta per suas ad futuram rei memoriam litteras de premissis plene informatus confirmavit approbavit et omnes ac singulos defectus, si qui forte in premissis intervenissent, supplevit ac concessionem de predicta villa tibi et personis predictis sub certis modo et forma locavit, concessit et assignavit prout in ipsius litteris dicitur plenius contineri. Quare pro parte tua nobis supplicatum est ut concessionem predecessoris huiusmodi approbare et instrumentum predictum ac quecumque inde secuta confirmare et defectus si qui in eis forte intervenissent supplere de benignitate apostolica dignaremur. Nos igitur huiusmodi supplicationibus inclinati litteras predecesssoris huiusmodi quarum nec non instrumenti predicti tenores presentibus pro sufficienter expressis habentes auctoritate apostolica tenore presentium approbamus et ratificamus ac pro potioris cautele suffragio instrumentum ac omnia et singula in eo contenta ac inde secuta quecunque auctoritate prefata confirmamus et approbamus ac omnes et singulos defectus si qui forsan in premissis vel eorum aliquo quomodocumque et qualitercumque intervenerint supplemus. Non obstantibus constitutionibus et ordinationibus apostolicis ac statutis et consue-

tudinibus dicte Nigropontine ecclesie etiam iuramento confirmatione apostolica vel quacumque firmitate alia roboratis ceterisque contrariis quibuscumque. Nulli ergo etc. nostre approbationis ratificationis confirmationis et supplectionis infringere. Si quis etc. Datum Rome apud sanctum Petrum anno etc. MCCCCLVIII duodecimo kalendas novembris Pontificatus nostri anno primo.

Gratis de mandato d(omini) n(ostri) pape

Fabritius A. Trapezuntius

Reg. Vatic. 469, f. 9'.

A. de Cortesiis IV 21.XI.1458

Pius etc. Venerabili fratri Episcopo Reonensi salutem etc. Ex suscepte servitutis officio solicitudine pulsamur assidua ut ecclesii(s) et monasteriis universis, quorum cura nobis iminet generalis, dum illa in minus catholicorum manibus esse sentimus, de utiliorum gubernatorum presidio ac ecclesiarum prelatis, ne propter rerum carencia(m) in eis pontificalis dehonestetur (1) dignitas, de oportune subvencionis presidio valeat salubriter provideri. Sane pro parte venerabilis fratris nostri Nicolai archiepiscopi Atheniensis nobis nuper expositum fuit quod abbas et universi monachi monasterii sancte Laure de Monte Sancto ordinis sancti Basilii Salonicensis diocesis, quod in partibus temporali dominio Turchorum subditis constitutum est, in multis articulis a fide catholica, quam tenet sacrosancta Romana ecclesia et secundum quam ecclesia Greca tempore Concilii Florentini reugulata et eidem Romane ecclesie unita fuit, plurimum deviant et plerisque erroribus involuti existunt et nedum unionem ecclesiarum ipsarum in dictis Concilio factam observant, quinimmo quandocumque aliquem ipsorum monachorum cum aliquo catholico commedere contingeret, illum tanquam scismaticum ad eorum communionem nisi peracta prius per eum penitentia quadraginta dierum minime admittunt, quodque abbas, necnon conventus monasterii huiusmodi monasterium Sancti Gorgii Schirensis dicti ordinis, quod ab ipso (2) monasterio sancte Laure dependet, et per u-

(1) Or. « deuenirstetur »?
(3) Or. « quo ad ipso ».

num aut duos ex eisdem monachis pro (lubi)tu (1) abbatis et conventus predictorum amovibiles gubernari consuevit et in terris temporalis domminii Venetorum constitutum est, per duos ex (2) monachis ante dictis similibus erroribus involutos gubernari faciunt ipsumque monasterium sancti Gorgii propter hoc in spiritualibus magna patitur detrimenta, et, sicut eadem exposicio subiungebat, si dictum monasterium sancti Gorgii ab eodem monasterio sancte Laure penitus dissolveretur et dependencia huiusmodi supprimeretur, ita quod deinceps ipsum monasterium sancti Gorgii per catholicos regi et gubernari deberet, monasterium sancti Gorgii predictum in eisdem spiritualibus et temporalibus magna susciperet incrementa, quare pro parte dicti Nicolai Archiepiscopi nobis (fuit) humiliter supplicatum ut super hiis prefati monasterii sancti Gorgii statui oportune (providere) ed benignitate apostolica dignaremur. Nos igitur, de premissis certam noticiam non habentes, ac cupientes tam dicto sancti Gorgii monasterio; ut in eisdem spiritualibus et temporalibus salubriter dirigatur, de gubernatore secundum cor nostrum utili et ydoneo per quem circumspecte regi et salubriter dirigi valeat, quam prefato Nicolao Archiepiscopo, qui, ut asserit, de ecclesia sua Athenien. ab eisdem Turchis expulsus fuit et de illius fructibus, redditibus et proventibus, cum una villa dumtaxat sibi in insula Nigroponte remanserit, substentari nequit, ut se iuxta Archiepiscopalis dignitatis decenciam facilius substentare valeat de alicuius subvencionis auxilio providere ac specialiter (3) graciam facere volentes, sperantesque quod ipse Nicolaus Archiepiscopus prefato monasterio sancti Gorgii esse poterit multipliciter fructuosus, fraternitati tue cum in civitate vel diocesi Schiren. ut ipse Archiepiscopus asserit, aliquis iudex competens, cui causa huiusmodi committi possit, ad presens non resideat, per apostolica scripta mandamus quatenus, vocatis abbate et conventu predictis necnon monachis prefatum monasterium sancti Gorgii presencialiter gubernantibus ac illis, qui fuerint evocandi, de premissis omnibus et singulis ac eorum circustanciis universis auctoritate nostra te diligenter informes et si per informacionem huiusmodi premissa reppereris esse vera prefatum monasterium sancti Gorgii ab eodem monasterio sancte Laure auctoritate predicta segreges, separes et dissolvas ac dependenciam huiusmodi supprimas et estin-

(1) Or. « pro... itu » con un segno d'abbrevazione.
(2) Or. « et ».
(3) Forse dovrà essere « specialem ».

guas, necnon monacos in monasterio sancti Gorgii huiusmodi presencialiter residentes amoveas ab eodem, prout de iure fuerit faciendum ac in eo abbatialem dignitatem erigas statuasque quod illud per aliquem catholicum abbatem dicti ordinis regi debeat perpetuo et gubernari. Et nichilominus si segregacionem, separacionem, dissolucionem suppressionem, amocionem, statutum et ordinacionem predicta per te vigore presencium fieri contigerit, ut prefertur, prefatum monasterium sancti Gorgii, cuius ipse Nicolaus archiepiscopus eciam asserit (1), quinquaginta sive per resignacionem, separacionem, dissolucionem ac amocionem huiusmodi tunc sive alias quovismodo vacet, eciam si eius disposicio ex quavis causa ad sedem apostolicam specialiter vel generaliter pertineat dumodo tempore date presencium non sit ei de abbate canonice provisum, cum omnibus iuribus et pertinenciis suis prefato Nicolao Archiepiscopo per eum quoad vixerit una cum mensa archiepiscopali Atheniensi cuius in presenciarum quadraginta florenorum auri de camera fructus, redditus et proventus secundum communem extimacionem valorem annuum non excedunt, tenendum, regendum et gubernandum dicta auctoritate commendes, curam, regimen et administracionem ipsius monasterii sancti Gorgii prefato Nicolao Archiepiscopo in huiusmodi spiritualibus et temporalibus plenarie committendo ac faciendo sibi a conventu pro tempore forsan existentem [sic] obedienciam et reverenciam congruentes nec non (a) dilectis filiis vassalliis [sic] et subditis dicti monasterii sancti Gorgii consueta iura et servicia exhiberi sibique de fructibus, redditibus et proventibus monasterii sancti Gorgii huiusmodi, dicta durante commenda, integre responderi. Contradicentes etc. Non obstantibus constitucionibus et ordinationibus apostolicis ac statutis et consuetudinibus monasteriorum et ordinis predictorum iuramento, confirmacione apostolica vel quavis firmitate alia roboratis contrariis quibuscumque aut si conventui, vassallis et subditis predictis vel quibusvis aliis coniunctim vel divisim a dicta sit sede indultum quod interdici, suspendi vel excommunicari non possint per litteras apostolicas non facientes plenam et expressam ac de verbo ad verbum de indulto huiusmodi mencionem. Volumus autem quod si commendam huiusmodi per te vigore presencium fierri [sic] contigerit, ut prefertur, idem Nicolaus Archiepiscopus, debitis et consuetis dicti monasterii sancti Gorgii supportatis oneribus, de residuis illius fructibus, redditibus et proventibus disponere et ordinare libere et licite valeat

(1) Quanto segue è un testo molto scorretto.

sicuti illi qui dictum monasterium sancti Gorgii obtinuerunt pro tempore de illis disponere et ordinare potuerunt seu eciam debuerunt, alienacione tamen quorumcumque bonorum immobilium et preciosorum immobilium [sic] dicti monasterii sancti Gorgii sibi penitus interdicta. Et insuper ex nunc irritum decernimus si secus super hiis a quoquam quavis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attemptari. Datum Rome apud sanctum Petrum anno incarnacionis dominice millesimo quadringentesimo quinquagesimo octavo undecimo Kalendas decembris anno primo.

O. L. Pontanus

Registrum Lateranense 548 a, ff. 241 s.

G. Loillius V 27.XI.1458

Pius etc. Venerabilibus fratribus Ferrariensi et Horiensi episcopis, ac dilectio filio Johanni priori sancte Marie Cruciferorum in Civitate Nigropontensi salutem etc. Personam venerabilis fratris nostri Theophani archiepiscopi Atheniens. nobis et apostolice sedi devotam suis exigentibus meritis paterna benevolentia prosequentes, illa sibi favorabiliter concedimus per que in suis necessitatibus aliquod suscipere valeat sublevamen. Nuper siquidem ad audientiam nostram fuit, Theophono [sic] archiepiscopo prefato referente, deductum, quod iniquitatis filii sancti Athanasii Laura nuncupati et beate Marie virginis de Vatopedi ordinis sancti Basilii in Monte sancto monasteriorum moderni abbates et conventus, spiritu superbie et rebellionis assumpto, unionis Grecorum dudum cum sacrosancta Romana ecclesia facte rebelles existunt et catholicam ecclesiam aliarum omnium caput atque magistram (1) tanquam scismatici (2) et obstinati recognoscere respuunt et pertinaciter in eorum cecitate perdurant in grave animarum suarum periculum, catholice religionis vilipendium et scandolum [sic] plurimorum. Nos itaque attendentes quod si ita est abbates et conventus predicti sancti Demetrii et sancte Marie virginis extra muros insule Nigropontine et sancti Georgii (in) insula Cyri sitis ecclesiis, quarum sancti Demetrii et sancti Georgii (a) monasterio sancti Athanasii Laura, sancte Marie vero ecclesie predicte a monasterio beate Marie virginis Vatopedi dependent et grancie si-

(1) Hofmann (v. sotto) ha letto « originem »
(2) Or. « scimatici »

ve membra earum existunt et ad illas pleno iure pertinere noscuntur, reddiderunt se prorsus indignos, quodque premissa non debent inulta sub dissimulatione relinqui ac volentes eidem archiepiscopo, qui, ut asserit, ecclesia sua Athenien., cui preerat, per infideles Teucros christiani nominis inimicos et scismaticum quendam se pro patriarcha Constantinopolitano gerente(m) suisque redditibus spoliatus existit, de alicuius subventionis auxilio et ut statum suum decentius tenere valeat providere, discretioni vestre per apostolica scripta mandamus quatenus si, vocatis abbatibus et conventibus predictis ac aliis qui fuerint evocandi, vobis legitime constiterit de premissis, dictos abbates et conventus ecclesiis prefatis privatos esse decernatis pariter et declaretis, eosque realiter amoveatis ab eisdem prout de iure fuerit faciendum. Et nihilominus si per vos iuxta tenorem presentium ita decerni et declarari ac ipsos abbates et conventus ab eisdem ecclesiis amoveri contigerit ut prefertur, sancti Demetrii, cuius viginti quatuor, et sancte Marie, cuius decem ac sancti Georgii, cuius etiam viginti quatuor florenos auri de camera fructus, redditus et proventus secundum communem extimationem valorem annuum ut idem Theof(anu)s archiepiscopus similiter asserit, non excedunt, ecclesias sive grancias vel membra huiusmodi, eis tamen prius ab eisdem monasteriis divisis et demembratis sive per decretum, declarationem et amotionem huiusmodi vestra, sive alias quovis modo aut ex alterius cuiuscunque persona vacent aut illa vacare contingat cum omnibus iuribus et pertinentiis suis eidem Theof(ano) archiepiscopo per eum quoad vixerit vel donec abbates et conventus predicti spiritum assumentes consilii sanioris a ceptis resipierint et ab huiusmodi rebellione cessaverint eandemque Romanam ecclesiam recognoverint et ad ipsius gremium unitatemque redierint, tenendos, regendos et etiam gubernandos auctoritate nostra commendare curetis, ita quod ipse Theof(anus) archiepiscopus de fructibus, redditibus et proventibus ecclesiarum huiusmodi, debitis illorum supportatis oneribus, commenda durante predicta, disponere et ordinare libere et licite valeat sicuti abbates et conventus predicti de illis hactenus disponere et ordinare potuerunt seu etiam debuerunt, alienatione tamen quorumcumque bonorum immobilium et pretiosorum mobilium ecclesiarum predictarum sibi penitus interdicta, inducentes eundem Theof(anum) archiepiscopum vel procuratorem suum eius nomine in corporalem possessionem ecclesiarum iuriumque et pertinentiarum predictarum et defendentes inductum, amoto exinde quolibet illicito detentore ac facientes ipsum Theof(anum) archiepi-

scopum vel dictum procuratorem suum pro eo ad huiusmodi ecclesias, ut est moris, admitti sibique de illarum fructibus, redditibus, proventibus, iuribus et obventionibus universis integre responderi. Contradictores per censuram ecclesiasticam appellatione postposita compescendo. Ceterum si per summariam informationem super hiis per vos recipiendam vobis constiterit quod ipsorum abbatum et conventuum necnon aliorum quos huiusmodi processus concernunt pro huiusmodi monitionibus et citationibus de ipsis faciendis presentia commode haberi nequeat, nos vobis processus, monitiones huiusmodi per edicta publica locis affigenda publicis ubi verisimilius et commodius ad notitiam monitorum et citatorum huiusmodi duxeritis pervenire posse in valvis ecclesiarum predictarum faciendi plenam concedimus tenore presentium facultatem ac volumus quod huiusmodi processus necnon monitiones et citationes perinde dictos monitos et citatos arctent ac si eis intimate et insinuate personaliter et presentialiter extitissent non obstantibus pie memorie Bonifatii pape VIII predecessoris nostri, illis presertim quibus cavetur ne quis extra suam civitatem vel diocesim nisi in certis exceptis casibus et in illis ultra unam dietam a fine sue diocesis ad iudicium evocetur, seu ne iudices a sede predicta deputati extra civitatem et diocesim in quibus deputati fuerint contra quoscumque procedere sive alii vel aliis vices suas committere presumant et de duabus dietis in concilio generali et aliis constitutionibus apostolicis nec non monasterii et ordinis predictorum iuramento, confirmatione apostolica vel quacumque firmitate alia roboratis statutis et constitutionibus contrariis quibuscumque aut si aliqui super provisionibus sibi faciendis de ecclesiis huiusmodi speciales vel aliis beneficiis ecclesiasticis in illis partibus generales dicte sedis vel legatorum eius litteras impetrarint etiam si per eas ad institutionem, reservationem et decretum vel alias quomodolibet sit processum, quibus omnibus prefatum Theof(anum) archiepiscopum in assecutione dictarum ecclesiarum volumus anteferri, sed nullum per hoc eis quoad assecutionem beneficiorum aliorum preiudicium generari, seu si venerabili fratri nostro patriarche Constantinopolitano latino vel quibusvis aliis communiter vel divisim a dicta sit sede indultum quod ad receptionem vel provisionem alicuius minime teneantur et ad id compelli aut quod interdici, suspendi vel excommunicari non possint, quodque de huiusmodi vel aliis beneficiis ecclesiasticis ad eorum collationem, provisionem, presentationem seu quamvis aliam dispositionem coniunctim vel separatim spectantibus nulli valeat provideri per litteras apo-

stolicas non facientes plenam et expressam et de verbo ad verbum de indulto huiusmodi mentionem et qualibet alia dicte sedis indulgentia generali vel speciali cuiuscumque tenoris existat, per quam presentibus nos expressam vel totaliter non insertam effectus huiusmodi gratie impediri valeat quomodolibet vel differri et de qua cuiusque toto tenore habenda sit in nostris litteris mentio specialis, proviso quod dicte ecclesie debitis propterea non fraudentur obsequiis et animarum cura in eis nullatenus negligatur. Nos enim ex nunc irritum decernimus et inane si secus super hiis a quoquam quavis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attemptari. Datum Rome apud sanctum Petrum anno etc. MCCCCLVIIII v^to^ Kal. decembris pontificatus nostri anno primo.

Fabritius. Je. de Sala [1]

Reg. Vatic. 469, ff. 392'-393'. La bolla è ricordata da G. Hofmann, op. cit., 10, ove sono dati come destinatarii i vescovi di Ferentino e *Honen*, invece di quelli di Ferrara e Oria.

Ia. Papien VI 18.XII.1460

Pius etc. Venerabili fratri Matheo Lottino episcopo Andrien. et dilecto filio Johanni de Crescentia archidiacono ecclesie Nigroponten. salutem etc. Sua nobis dilecti filii priores ac singulares persone conventuum monasteriorum sancti Domitrii de la Laura beate Marie de Vatipede Nigropontensis ordinis s(ancti) Basilii petitione mostrarunt quod olim venerabilis frater noster Theofanius grecus archiepiscopus Athenien. falso asserens prefatos abbates et personas conventuum predictorum monasteriorum scismaticos ac de heretica pravitate notatos et dictis monasteriis privandos eidemque Theofanio commendanda fore, apostolicas ad priorem prioratus beate Marie Cruciferorum Nigroponten. or[dinis] s[ancti] Johannis Ierosolimitani eius proprio nomine non expresso sub certa forma litteras impetravit ac earum dein vigore litterarum dictos abbates et personas conventuum et monasteriorum prefatorum coram dicto priore fecit ad iudicium evocari prefatusque prior in causa huiusmodi

(1) Non so se costui possa identificarsi col *magister Johannes, de Salas clericus Placentinus*, al quale il 30 agosto 1459 fu conferito « l'officium scriptorie litterarum apostolicarum » (*Reg. Vatic. 515*, f. 191').

perperam procedens diffinitivam, per quam dictos priores et personas scismaticos et heretica pravitate respersos et dictis monasteriis privandos eidemque Theofanio greco archiepiscopo Athenien. monasteria huiusmodi commendanda fore declaravit, sententiam promulgavit iniquam, a qua quidem sententia prior et conventus prefati ad sedem apostolicam appellarunt. Quo circa discretioni vestre per apostolica scripta mandamus quatenus in appellationis huiusmodi causa procedentes legitime sententiam prefatam confirmare vel infirmare appellatione remota curetis prout de iure fuerit faciendum. Quod si non ambo hiis exequendis potueritis interesse, alter vestrum ea nihilominus exequatur. Datum Rome anno etc. MCCCCLX quinto decimo kalendas ianuarii pontificatus nostri anno tertio.

V

T. de Castello N. de Tongues

Reg. Vatic.; 479, f. 17. Segue subito dopo, f. 17'-18'.

Ia. Papien. VII 18.XII.1460

Pius etc. Venerabili fratri Matheo Latino [sic] episcopo Andrien. et dilecto filio Johanni de Crescentia archidiacono ecclesie Nigroponten. salutem etc. Sua nobis dilecti filii Malachias prior et conventus monasterii sancti Georgii insule Schiren. or(dinis) s(ancti) Basilii petitione mostrarunt quod olim Jacobus de Neapoli decanus ecclesie Nigroponten. ad falsam suggestionem venerabilis fratris nostri Nicolai Protinii latini archiepiscopi Athenien. minus veraciter asserentis dictos priorem et conventum scismaticos et heretica pravitate notatos propterea que dicto monasterio privandos et eidem Nicolao latino archiepiscopo Athenarum huiusmodi monasterium commendandum fore apostolicas super hoc ad dictum decanum sub certa forma litteras impetravit ac fecit earumdem vigore litterarum dictos priorem et conventum coram dicto decano ad iudicium evocari, qui quidem decanus in causa ipsa perperam procedens diffinitivam, per quam dictos priorem et conventum sive singulas ipsius conventus personas scismaticos et de heresi notatos ac dicto monasterio privandos prefatoque Nicolao latino archiepiscopo Athenarum monasterium huiusmodi commendandum fore declaravit, sententiam promulgavit iniquam, a qua quidem sententia iidem prior et conventus ad sedem apostolicam appellarunt. Quo circa discretioni vestre per apostolica scripta mandamus quatenus in appellationis

huiusmodi causa procedentes legitime sententiam prefatam confirmare vel infirmare appellatione remota curetis prout de iure fuerit faciendum. Quod si non ambo hiis exequendis potueritis interesse, alter vestrum ea nihilominus exequatur. Datum Rome anno etc. MCCCCLX quinto decimo kalendas ianuarii pontificatus nostri anno tertio.

V

T. de Castello N. de Tongues

G. de Picco.[bus] VIII 27.VII.1461

Pius etc. Venerabili fratri episcopo Adrien. salutem etc. Personam venerabilis fratris nostri Nicolai archiepiscopi Athenien. nobis et apostolice sedi devotam suis exigentibus meritis paterna benevolentia prosequentes illa sibi libenter concedimus que suis commoditatibus fore conspicimus opportuna. Ad audientiam nostram dicto archiepiscopo referente pervenit quod dilectus filius Johannes Rabaldo, qui se gerit pro priore prioratus ordinis sancte Trinitatis redemptionis captivorum, ac rectoris hospitalis sancti Laurentii Nigroponten. invicem canonice unitorum, suorum salutis status et honoris immemor Deique timore postposito ac pudicitie lassatis habenis concubinas publice tenere ac nonnulla mobilia et immobilia bona ad prioratum et hospitale huiusmodi legitime spectantia et pertinentia miserabiliter dissipare, dilapidare, distrahere et alienare necnon eas [sic] inter meretrices et inhonestas personas disponere et consumere domusque ipsorum prioratus et hospitalis miserabili ruine subicere non expavit quin ymo hospitalitatem quam inibi manutenere ac pauperes et infirmos recipere et alere iuxta ipsius hospitalis fundationem facere tenetur vero [sic] neglexit et obmisit ac quam plura alia excessus et crimina commisit super quibus apud bonos et graves in partibus illis valde diffamatus et pernotatus habetur in anime sue periculum, religionis obprobrium, ipsorum prioratus et hospitalis detrimentum ac pernitiosum exemplum et scandalum plurimorum. Nos igitur attendentes quod premissis relatis veris existentibus prefatus Johannes prioratu et hospitali predictis merito se reddit indignum ac volentes eidem archiepiscopo ut statum suum decentius tenere valeat de alicuius subventionis auxilio

providere sibique gratiam facere specialem, fraternitati tue per apostolica scripta mandamus si dictus archiepiscopus prefatum Johannem coram te super eisdem relatis accusare seque in forma iuris inscribere voluerit postquam ipsum accusaverit et se inscripserit ut prefertur, vocatis dicto Johanne et aliis quorum interest et qui fuerint evocandi, de ipsis relatis inquiras auctoritate nostra diligentius veritatem, et si per requisitionem huiusmodi ea inveneris fore vera prefatum Johannem prioratu et hospitale predictis eadem auctoritate nostra sententialiter prives et amoveas realiter ab eisdem prout de iure fuerit faciendum. Et nihilominus si privationem et amotionem huiusmodi per te fieri contigerit ut prefertur prioratum qui conventualis seu dignitas aut personatus vel electivus non est et hospitale huiusmodi quorum fructus redditus et proventus centum florenorum auri de camera secundum communem extimationem valorem annuum, ut idem archiepiscopus asserit, non excedunt sive per privationem et amotionem predictas tunc sive alias quovis modo aut ex alterius cuiuscumque persona vel per liberam resignationem dicti Johannis sive alterius de illis extra Romanam curiam et coram notario publico et testibus sponte factam vacet, dummodo tempore date presentium non sit in eis alias alicui speciale ius quesitum cum omnibus iuribus et pertinentiis suis eidem archiepiscopo per eum quoad vixerit una cum ecclesia Athenien. cui preesse dinoscitur et cuius mense fructus redditus et proventus octuaginta florenorum similium secundum extimationem predictam valorem annuum, ut idem archiepiscopus etiam asserit, non excedunt, tenendos regendos et etiam gubernandos dicta auctoritate commendare procures, inducens per te vel alium seu alios eundem archiepiscopum vel procuratorem suum eius nomine in corporalem possessionem prioratus et hospitalis iuriumque et pertinentiarum predictorum et defendens inductum, amoto exiinde dicto Johanne et quolibet alio illicito detentore, ac faciens ipsum archiepiscopum vel dictum procuratorem pro eo ad prioratum et hospitale huiusmodi ut est moris admitti sibique de illorum fructibus redditibus proventibus iuribus et obventionibus universis integre responderi. Contradictores auctoritate nostra appellatione postposita compescendo. Non obstantibus constitutionibus et ordinationibus apostolicis, ac statutis et consuetudinibus ecclesie et mense Athenien. necnon ordinis predictorum etiam iuramento confirmatione apostolica vel quacumque firmitate alia roboratis contrariis quibuscumque. Aut si aliqui super provisionibus sibi faciendis de prioratibus speciales et huiusmodi vel aliis beneficiis ecclesiasticis in

illis partibus generales dicte sedis vel legatorum eius litteras impetrarint etiam si per eas ad inhibitionem reservationem et decretum vel alias quomodolibet sit processum quibus omnibus prefatum archiepiscopum in assecutione prioratus et hospitalis huiusmodi volumus anteferri sed nullum per hoc eis quoad assecutionem prioratuum aut beneficiorum aliorum preiudicium generari, seu si venerabili fratri nostro episcopo Nigroponten. vel quibusvis aliis communiter vel divisim a dicta sit sede indultum quod ad receptionem vel provisionem alicuius minime teneantur et ad id compelli aut quod interdici suspendi vel excommunicari non possint, quodque de prioratibus et huiusmodi vel aliis benefitiis ecclesiasticis ad eorum collationem provisionem presentationem seu quamvis aliam dispositionem coniunctim vel separatim spectantibus nulli valeat provideri per litteras apostolicas non facientes plenam et expressam ac de verbo ad verbum de indulto huiusmodi mentionem et qualibet alia dicte sedis indulgentia generali vel speciali cuiuscumque tenoris existat per quam presentibus non expressam vel totaliter non insertam effectus earum impediri valeat quomodolibet vel differri et de qua eiusque toto tenore habenda sit in nostris litteris mentio specialis. Volumus autem (quod) si eamdem commendam per te vigore presentium fieri contingat idem archiepiscopus de fructibus redditibus et proventibus prioratus et hospitalis predictorum, illorum debitis et consuetis vera hospitalitate et aliis oneribus supportatis, disponere et ordinare libere et licite valeat sicuti illos pro tempore canonice obtine(n)tes de ipsis disponere et ordinare potuerunt seu etiam debuerunt, alienatione tamen quorumcumque bonorum immobilium et pretiosorum mobilium prioratus et hospitalis predictorum ipsi archiepiscopo penitus interdicta quodque propter eamdem commendam ipsi prioratus et hospitale debitis non fraudentur obsequiis, sed illorum debite supportentur onera antedicta et insuper ex nunc irritum decernimus et inane si secus super his a quoquam quavis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attemptari. Datum Tibure anno incarnationis etc. MCCCCLXI sexto kalendas augusti pontificatus nostri anno tertio

X
X
X

L. de Lynardo Fabritius

P. Bogar

Reg. Vatic. 483, ff. 237-239r (già 232-234r)

G. de Picc.[bus] IX 4.VIII.1461

Pius etc. Venerabili fratri Nicolao Athenien. et Neopacten. archiepiscopo salutem etc. Regimini universalis ecclesie quamquam insufficientibus meritis disponente Domino presidentes, de universis orbis ecclesiis pro earum statu salubriter dirigendo quanto nobis ex alto conceditur solicite cogitamus, sed ea propensius sollicitudo nos urget (1) ut ille que propriis sunt destitute pastoribus ne prolixe vacationis detrimenta substineant, prout temporum locorum ac personarum inspecta [conditione?] expedientius convenire conspicimus de salubri remedio providere curamus quodque venerabilibus fratribus nostris archiepiscopali dignitate preditis ne temporalium rerum defectus eorum decus obnubilet, necessitatibus consulamus. Dudum siquidem bone memorie Gregorio archiepiscopo Neupanten. regimini Neupanten. ecclesie presidente nos cupientes eidem ecclesie cum eam vacare contingeret per operationis nostre ministerium utilem et ydoneam presidere personam provisionem ipsius ecclesie ordinationi et dispositioni nostre ea vice duximus reservandam decernentes ex tunc irritum et inane si secus super his per quoscunque quavis auctoritate scienter vel ignoranter contingeret attemptari. Postmodum vero dicta ecclesia per obitum eiusdem Gregorii archiepiscopi, qui extra Romanam curiam diem clausit extremum, pastoris regimine destituta, Nos eidem ecclesie, de cuius provisione nullus preter nos hac vice se intromittere potuit sive potest, reservatione et decreto obsistentibus supradictis, per modum unionis de gubernatore secundum cor nostrum utili et ideoneo, per quem circumspecte regi et salubriter dirigi valeat providere cupientes, necnon attendentes quod tu, qui regimini ecclesie Athenien. hactenus laudabiliter prefuisti prout adhuc preesse dinosceris prefatam Neupanten. ecclesiam si illa et eadem Athenien. ecclesia insimul uniatur etiam scies et poteris, auctore Domino, salubriter regere et ambas insimul feliciter gubernare, post deliberationem, quam super hoc cum fratribus nostris habuimus diligentem, demum Athenien. et Neupanten. cuius bona et possessiones ditioni Turcorum subiacent, ecclesias predictas quandiu vixeris et eidem Athenien. ecclesie prefueris de ipso-

(1) Quanto segue non è molto corretto.

rum fratrum consilio et apostolice potestatis plenitudine presentium tenore unimus annectimus et incorporamus ac te eidem Neupanten. ecclesie ita tamen ut archiepiscopus Athenien. esse non desinas preficimus in episcopum et pastorem curam et administrationem ipsius Neupanten. ecclesie similiter tibi plenarie committentes ac etiam statuentes et auctoritate apostolica decernentes quod statu ecclesiarum earumdem qui nunc est sine aliqua mutatione integre remanente, sic utriusque ecclesiarum predictarum quoad vixeris archiepiscopus existas et utrique ipsarum pariter presidere valeas atque ambe ecclesie predicte una dignitas censeantur et utriusque archiepiscopus nomineris ac Athenien. et Neupanten. archiepiscopus appelleris necnon etiam eidem Neupanten. ecclesie sis etiam et censearis esse prefectus in illo qui dat gratias et largitur premia confidentes quod dirigente Domino actus tuos ambe ecclesie predicte per tue circumspectionis industriam et studium fructuosum regentur utiliter et prospere dirigentur ac grata in spiritualibus et temporalibus suscipient incrementa. Quocirca fraternitati tue per apostolica scripta mandamus quatenus eiusdem etiam Neupanten. ecclesie curam et administrationem predictas sic exercere studeas solicite fideliter et prudenter quod ambe dicte ecclesie per tue circumspectionis industriam et studium fructuosum gubernatori provido et fructuoso administratori se gaudeant commissas ac bone fame tue odor ex laudabilibus tuis actibus latius diffundatur tuque preter eterne retributionis premium nostram et dicte sedis benedictionem et gratiam exinde uberius consequi merearis. Datum Tibure anno etc. MCCCCLXI pridie nonas augusti pontificatus nostri anno tertio.

L.

L. de Lynardo

G. de Vulterris A. Trapezuntius

Reg. Vatic. 483, ff. 240'-241.

G. de Pico.[hus] X 30.VI.1463

Pius etc. Ad futuram rei memoriam. Circa statum patriarchalium aliarumque ecclesiarum quarumlibet et presertim Constantinopolitane que post Romanam ecclesiam magno prerogative gaudet honore iuxta pastoralis officii debitum solicite vigilantes in hiis eis libenter assistimus per quo illorum occurratur dispendiis et commoditatibus consulatur.

Sane tam venerabilis fratris nostri Bissarionis episcopi Tuscolani quam nonnullorum aliorum fide dignorum relatione nuper accepimus, quod quamvis prefata ecclesia Constantinopolitana, cui Nigropontensis ecclesia canonice est annexa et cui ipse Bissarion episcopus ex concessione et dispensatione sedis apostolice presidere dinoscitur, pro sustentatione sui presulis tam in Nigropontensi quam etiam in Cretensi insulis et aliis variis locis quamplurimis redditibus olim dotata fuerit, tamen iamdudum bone memorie Ysidorus episcopus Sabinensis, qui eidem ecclesie Constantinopolitane ex concessione et dispensatione similibus prefuit, omnes et singulas possessiones dicte ecclesie in eadem insula Nigropontensi sitas venerabili fratri nostro Nicolao Prothimo archiepiscopo Atheniensi pro quindecim ex tunc proximis venturis annis pro pensione annua quadringentorum ducatorum auri locavit, necnon quamdam villam Prino nuncupatam in eadem insula consistentem et in feudum seu emphitheosim concedi solitam tunc ad ipsam ecclesiam legitime devolutam, dilecto filio Nicolao Jacubi laico donavit ipseque Nicolaus Jacubi dictam villam prefato archiepiscopo pro sexcentorum ducatorum pretio vendidit quamvis illud persolutum non extiterit ipseque etiam Ysidorus episcopus quoddam castellum Castrum Valla nuncupatum in eadem insula Nigropontensi situm, quod ex omnibus membris dicte ecclesie utilius et pulcrius esse dinoscitur et in quo ultra centum familias vassallorum seu servorum dicte ecclesie..... (1) inhabitant et ex quo interdum ducenti et quinquaginta, interdum vero ducenti sed ad minus semper centum et ultra ducati similes prefate ecclesie patriarche Constantinopolitano pro tempore existenti annuatim provenire consueverunt, dilecto filio Franco Prothino laico Nigropontensi pro quinquaginta ducatorum similium censu seu annua responsione in emphitheosim perpetuam dedit et concessit, et quia etiam dilectus filius Johannes Torcellus miles, cui dudum, ut asseritum, fe(licis) re(cordationis) Eugenius papa IIII predecessor noster villam Liguttinum nuncupatam in dicta insula Cretensi ad eandem ecclesiam legitime pertinentem in emphitheosim sub certis modo et forma et sub annuo censu septingentorum vigintiduorum perpidorum [sic (2)] monete in illis partibus currentis concessit, censum ipsum non in ducatis auri sed in moneta perpirorum, que ab illo tempore citra plurimum diminuta est, persolvit et illum postea etiam ad minorem summam, videlicet

(1) Segue una parola illeggibile: forse « ascripticiorum » (v. qui addietro la nota 42).

(2) Vedi la nota 1 di p. 103 al documento II.

ad quingentos perpiros huiusmodi, qui in totum septuaginta ducatos similes vel circa constituunt, per pie me(morie) Calistum papam III predecessorem nostrum, ut asseritur, reduci ita, ut nunc vix solvat medietatem illius quantitatis auri quam tunc septingenti viginti duo perpiri faciebant ac etiam sibi alias duas villas, videlicet Goneas et Caloyericon cum domo et quodam loco ecclesie patriarchali in eadem insula Cretensi consistentes Teremo Pitheanissa nuncupato et ad eandem ecclesiam legitime pertinentes per eundem Calistum predecessorem sub certis modo et forma concedi obtinuit, ecclesia ipsa passim in tantum diminuta fuit ut in bonis eius per huiusmodi locationes et concessiones magnam patiatur iacturam, detrimentum atque damnum, nos igitur, repetentes animo infinita damna atque incomoda, que ipsa ecclesia post civitatis Constantinopolitane captivitatem in spiritualibus et temporalibus perpessa est, illamque a premissis concessionibus, locationibus et alienationibus, que in non modicam ipsius ecclesie lesionem et eius evidens preiudicium atque damnum cessisse et cedere dinoscuntur, relevare volentes, attendentes quoque locationem huiusmodi diuturnam emphitheosimque perpetuam a iure et sacris canonibus improbatas fore et ecclesia semper ad instar minoris quandocumque de lesione constiterit adversus contractus etiam locationem modici census debere restitui presertim in tam enormi lesione, que si nobis fuisset expressa, nunquam contractus tales in tantum preiudicium ecclesie vergentes confirmavissemus, felicis quoque recordationis Onorii Tertii pape predecessoris nostri vestigiis inherentes, qui concessiones ac donationes quarumdam [sic] ecclesia [sic] Constantinopolitane ecclesie factas per legatum apostolice sedis et a se confirmatas, pro eo quia dispendiose et preiudiciales erant ecclesie, per suam decretalem epistolam revocavit [1] nec indignum putavit inconsulte factum consultiori consilio pro utilitate prefate ecclesie moderari et confirmationem per surreptionem illicitam quasi ex intentionis defectu irritam declarare, motu proprio, non ad prefati Bissarionis episcopi vel alicuius alterius nobis super hoc oblate petitionis instantia, sed de nostra mera providentia locationem possessionum archiepiscopo necnon donationem ville Pryno et eius per dictum archiepiscopum factam mentionem emptionem atque concessionem castri Valla Francho necnon concessionem villarum Gonyas et Calogerychon necnon domus patriarchalis predictas Johanni Torcello prefatis ut premittitur factas, nec non quascumque tam a nobis

[1] Non l'ho trovata in *Regesta* HONORII I PAPAE III *ed.* P. PRESSUTTI, Romae 1888, 1895.

quam Eugenio et Calisto prefatis nec non pie me(morie) Nicolao papa V° similiter predecessore nostro desuper concessas licentias et subsecutas etiam motu simili et ex certa scientia confirmationes et approbationes defectuumque suppletiones et alias quascumque provisiones et litteras apostolicas sub quacunque verborum forma vel expressione conceptas nec non quelibet inde secuta, auctoritate apostolica et ex certa scientia tenore presentium revocamus, cassamus et annullamus ac nullius roboris vel momenti fore decernimus nec non possessiones et bona locata et villam Primo [sic] donatam et venditam necnon castrum Valla et villas Goneas et Caloyericon et domum in emphitheosim vel alias concessas predictas et alia quelibet ipsius ecclesie bona et iura per huiusmodi concessiones alienata et dictinta prefate ecclesie Constantinopolitane motu, auctoritate et scientia predictis ex nunc restituimus et ad illius ius et proprietatem vendicamus et nihilominus volumus ac motu, auctoritate et scientia similibus earundem tenore presentium decernimus quod dictus Johannes Torcellus de cetero durante locatione de villa Ligortino [sic] sibi facta predicta censum illi per prefatum Eugenium predecessorem vel eius auctoritate impositum supradictum non in moneta perpirorum sed in auro videlicet tot ducatos auri qui septingentivigintiduo perperi tempore sibi facte concessionis huiusmodi valebant solvere teneatur, alioquin soluto toto illo quo hucusque defraudata est ecclesia sibi de illa facta concessio huiusmodi perinde ac si concessum ipsum minime solvisset extunc evanescat nulliusque existat roboris vel momenti et nihilominus venerabilibus fratribus nostris Tricaricensi, Melopotamensi, Coronensi episcopis per apostolica scripta committimus et mandamus quatenus ipsi vel duo aut unus eorum quotiens pro parte eiusdem cardinalis fuerint requisiti eosdem archiepiscopum Francum et Johannem Torcellan [sic] ceterosque quoscumque sub penis et censuris ecclesiasticis et aliis iuris remediis moncant, compellant ac distringant dictas possessiones et castrum libere relocare prefate ecclesiae, et ipsum Torcellum ad restitutionem et censum in auro persolvendum dictamque nostram restitutionem, reintegrationem et reductionem integre faciant observari. Contradictores censura simili compescendo, invocato, si opus fuerit, auxilio brachii saecularis, non obstantibus premissis ac fe(licis) re(cordationis) Bonifacii pape VIII etiam predecessoris nostri, illa presertim, qua cavetur ne quis extra suam civitatem in iudicium evocetur et duabus ditis in concilio generali editis et aliis constitutionibus et ordinationibus apostolicis, quibus quidem et presertim dicti Bonifatii constitutionibus et si de ipsis earumque totis tenoribus presentibus habenda foret mentio speciali pro hac vice specialiter et expresse

derogamus et derogatum esse volumus per presentes ceterisque contrariis quibuscumque. Nulli ergo etc. nostre revocationis, cassationis, annullationis, decreti, restitutionis, vendicationis, commissionis, mandati, derogationis et voluntatis infringere etc. Si quis autem etc. Datum Romae apud sanctum Petrum MCCCCLXIII pridie kalendas iulii pontificatus nostri anno quinto.

B. de Janua. I.

Reg. Vatic. 491, ff. 305'-308 (già 304-307).

A. Trapesuntius
N. XI 5.XI.1471

Sixtus etc. Universis Christifidelibus presentes litteras inspecturis salutem etc. Pastoris eterni qui se pro dominici gregis salvacione in precium immolare non abnuit vices licet immeriti gerentes in terris fideles quoslibet ad ea frequenter excitare satagimus unde suarum per amplius consequi salutem valeant animarum. Sane pro parte dilectorum filiorum Georgii Magnafa et Constantini Franchopoli civium Constantinopolitanorum nobis super exhibita petitio continebat quod olim tempore quo inmanissimus Turchus orthodoxe fidei christiane persecutor et hostis civitatem Constantinopolitan. suo tetro subdidit imperio cives ipsi capti et bonis omnibus spoliati fuerant cumque postmodum a captivitate huiusmodi liberati fuissent et cum hiis que recuperare potuerant bonis ad insulam Nigropontis tanquam fideles Christiani se contullissent in ea quam post modum prefatus Turchus fecit superiori anno dicte insule expugnacione cives ipsi qui usque tunc in insula ipsa permanserant cum eorum familiis proh dolor iterato capti et ad partes Turchie missi ac in miserrimam servitutem redacti fuere ea condictione ut nisi solutis septingentis ducatis eorum liberationem consequi nullathenus queant. Quare pro parte eorumdem civium, qui, ut asserunt, de nobili genere procreati et ad solvendum summam ducatorum huiusmodi sine Christifidelium suffragiis impotentes existunt et ab huiusmodi servitute liberari et inter Christiculas catholice vivere cupiunt nobis fuit humiliter supplicatum ut eorum miserie compati et eis super hoc oportune providere de benignitate apostolica dignaremur. Nos igitur illius vices gerentes in terris qui in centuplo pias fidelium eorumdem largiciones sua pietate remunerat ac fidelibus ipsis multo maiora retribuit quam valeant promereri. attendentes quod pro huius caritatis opere vitam eternam et divine lucis splendorem Altissimus fidelibus suis policetur huiusmodi suppli-

cationibus inclinati de omnipotentis Dei misericordia ac Beatorum Petri et Pauli apostolorum eius auctoritate confisi omnibus et singulis Christifidelibus utriusque sexus qui pro redemptione captivorum predictorum manus adiutrices porrexerint ac pias elemosinas erogaverint tres annos et totidem quadragenas de iniunctis eis penitenciis misericorditer in Domino relaxamus presentibus quas per questuarios defferri prohibemus post triennium minime valituris. Datum Rome apud Sanctum Petrum anno incarnationis Dominice millesimo quadringentesimo septuagesimo primo nonis novembris anno primo.

N. x x Garilliati

Reg. Lateran. 721, ff. 38'-39.

XII 14. V. 1472

P. Ia. de Rizonibus

Sixtus etc. Venerabili fratri Archiepiscopo Nicosien. Salutem etc. Solet apostolice sedis benignitas piis petientium presertim Romane ecclesie devotarum personarum votis libenter annuere et illis quantum cum Deo potest favorem benivolum impartiri. Sane pro parte dilecti filii Philippi Podocatori de Podoris clerici Nicosien. cum unica et virgine coniugati legum doctoris et tocius Regni Cipri oratoris ad nos destinati nobis nuper exhibita peticio continebat quod licet in Regno Cipri omnes ecclesie cathedrales et in diocesi earumdem nonnulle parrochiales in celebrandis divinis officiis sermone utantur latino et catholice latine ecclesie ritus observent, tamen in quampluribus villis seu casalibus dicti Regni et presertim in quinque, videlicet de Quistofane et sancti Georgii, que Jacobi quondam Petri Podocatori de Podoris militis et de Trimithussie et Facly ac Anandre, que Zofredi quondam Johannis Babin (1) necnon de Doro et Vassilaqui et in parte de Afdime ac de Vasse, que dicti Philippi ac de sancti Tarappi et Vonj, que Jani quondam Petri etiam Podocatori de Podoris dilectorum filiorum ci-

(1) Potrebbe anche leggersi Barbin, ma era ben nota in Gerusalemme e Cipro la famiglia Babin, che il nostro documento fa conoscere imparentata coi Podocataro. V. *La famille de Babin*, in *Les familles d'outre-mer* de Du-Cange, *publiées par* M.-E.-G. Rey, Paris 1869, (*Collection de documents inédits sur l'histoire de France publiés par les soins du ministère de l'instruction publique.* Premère série. Histoire politique), 513-516; e in Tankerville J. Chamberlayne, *Lacrimae Nicossienses*, Paris 1894, 145-147; e v. l'indice del II vol. dell'opera ct. di Dawkins, p. 279.

vium Nicosien. illorumque heredum existunt singulis casalibus et aliis Nicosien. et Paphen. et Nimosien. diocesium nullam latine sed tantummo do Grecorum Armenorum et Jacobitarum et quorundam etiam scismaticorum ecclesie reperiuntur ex quo dicto Philippo eiusque consortibus huiusmodi aliisque Christifidelibus latinis et catholico more viventibus ad displicenciam redit non modicam cum in dictis casalibus moram faciunt carere diebus saltim dominicis et aliis festis missis et aliis divinis officiis et eccl(esie) sacramentis per latinos catholicos sacerdotes more catholico dicte latine ecclesie celebratis et ministratis. Et sicut eadem peticio subiungebat si sibi et aliis supradictis eorumque fratribus et sororibus ac consortibus huiusmodi de familia Podocatora de Podoris et ex quondam Johanne Podocatoro ipsius Philippi genitore descendentibus utriusque sexus quod quinque ecclesias latinas videlicet unam ecclesiam parrochialem in quolibet ex casalibus predictis et ipsorum pertinenciis erigere vel ecclesias Grecas in ipsis casalibus vel eliquibus ex eis consistentes quas ipsorum casalium domini duxerint eligendas et deputandas in latinas converti et consecrari ac in parrochiales erigi facere possent concederetur dictisque erigendis et convertendis ecclesiis videlicet viginti ducati auri de camera pro qualibet ex decimis que in dictis casalibus eorumque pertinenciis colliguntur pro dotibus earumdem assignarentur et pro perpetuis temporibus deputarentur ita quod deinceps ecclesie de novo erigende ad collationem provisionem et omnimodam dispositionem capitulorum singularumque cathedralium ecclesiarum in quarum diocesi ecclesie ipse consisterent spectarent et pertinerent quodque in defectu presbiterorum secularium quorum magna penuria est in illis partibus ecclesie ipse monachis seu aliorum quorumcumque ordinum eciam mendicancium fratribus conferri possent statueretur et decerneretur, hoc cederet ad divini cultus augmentum et magnum eiusdem Philippi et aliorum prefatorum et eius consortium aliorumque latinorum catholicorum in dictis casalibus pro tempore commorancium consolacionem ipsique Philippus et eius consortes aliique prenominati ultra assignationem viginti ducatorum huiusmodi pro qualibet earumdem erigendarum ecclesiarum proventus annuos decem ducatorum pro qualibet earumdem ecclesiarum de propriis bonis dare assignare parati existerent. Quare pro parte dicti Philippi nobis fuit humiliter supplicatum ut sibi quod tam ipse quam eius fratres et sorores aliique prenominati seu consortes huiusmodi in quolibet ex casalibus predictis unam parrochialem ecclesiam cum officiniis [sic] et ornamentis necessariis de bonis propriis de novo erigere vel Grecorum seu Armenorum aut aliorum non latinorum ere(c)tis in

latinas mutare et cuilibet ipsarum viginti ducatos pro redditibus annuis ex fructibus decimalibus qui in dictis casalibus et pertinenciis eorum colliguntur pro perpetuis dotibus earumdem ita tamen quod Philippus et Jacobus et alii consortes et prenominati huiusmodi ultra hoc annuos decem ducatorum pro qualibet ecclesiarum de bonis propriis addere et in augmentum dotis huiusmodi assignare teneantur deputare et applicare dictasque ecclesias erigendas et mutandas et alias ac casalia eciam ipsa et ipsorum pertinentias in quibus dicte ecclesie existent ab omnium iurisdictione et superioritate Episcoporum Grecorum et aliorum non latinorum penitus eximere et quod ille ad collationem et provisionem ac omnimodam dispositionem capitulorum cathedralium ecclesiarum in quarum diocesi site fuerint spectent quodque in casu necessitatis idest si clerici seculares ydonei repperiri non possent ecclesie predicte monachis seu fratribus eciam Mendicantibus quorumcumque ordinum alias tamen ydoneis conferri ac de illis provideri quodque monachi et fratres predicti illas recipere et retinere illarumque curam eciam per se ipsos exercere libere et licite possint et valeant statuere et decernere ac alias in premissis oportune providere de benignitate apostolica dignaremur. Nos igitur qui de premissis certam noticiam non habemus huiusmodi supplicationibus inclinati fraternitati tue, de quo in hiis et aliis specialem in Domino fiduciam obtinemus, per apostolica scripta committimus et mandamus quatenus de premissis omnibus et singulis eorumque circumstanciis universis per te ipsum auctoritate nostra te deligenter informes et si per informationem huiusmodi ita esse reppereris, super quo tuam conscienciam oneramus, ac Philippus et alii predicti de bonis propriis dotem singularum ecclesiarum erigendarum seu mutandarum huiusmodi in redditibus et proventibus annuis decem ducatorum pro qualibet augere parati fuerint et de hoc cauciones ydoneas prestaverint in premissis et circa ea provideas prout tibi secundum Deum videbitur salubriter expedire. Non obstantibus constitutionibus et ordinationibus ac quibusvis privilegiis et litteris apostolicis eisdem ecclesiis et prelatis Grecorum et Armenorum et aliorum quomodolibet in genere vel in specie concessis quibus illorum tenores ac si de verbo ad verbum insererentur presentibus haberi volumus pro expressis hac vice dumtaxat illis tamen alias in suo robore permansuris specialiter et expresse derogamus ceterisque contrariis quibuscumque. Datum Rome apud sanctum Petrum anno incarnationis Dominice Millesimo quadringentesimo septuagesimo secundo pridie idus maii anno primo P. gratis de mandato de Varris.

Reg. Lateran. 722, ff. 171'-173.

XIII 11.VIII.1472

N. Ja. de Rizonibus

Sixtus etc. ad futuram rei memoriam. In eminentis apostolice dignitatis specula divina licet immeriti dispositione vocati votis gerimus ut tenemur quod per solertia nostre provisionis auspitia ecclesiarum prelatis pontificali dignitate preditis ne rerum indigentibus deprimantur de subventionis auxilio provideatur oportuno prout rerum et temporum qualitate pensata id conspicimus in Domino salubriter expedire. Sane pro parte venerabilis fratris nostri Nicolai Atheniensis et Neopatensis archiepiscopi nobis nuper exhibita petitio continebat quod dudum postquam Turchi immanissimi hostes nominis Christiani occuparunt insulam Nigroponti (1) quod non sine grandi animi nostri dolore recensemus, ipse, qui ex dicta insula oriundus existit et in qua magnam partem proventuum mense archiepiscopalis sue Atheniensis percipiebat etiam exinde patrimonio amisso et omnibus propinquis et consanguineis orbatus ad tantam devenerit inopiam quod non modo se iuxta archiepiscopalis dignitatis decentiam sed nec iuxta conditionem humanam sustentare valet, et nisi per solitam apostolice sedis clementiam sibi succurratur, aut fame perire aut in obprobrium dignitatis huiusmodi et totius ordinis pontificalis hostiatim mendicare cogetur. Et sicut eadem petitio subiungebat, si duo beneficia ecclesiastica mense sue archiepiscopali Atheniensi ad vitam dicti archiepiscopi uniretur, annecteretur et incorporaretur prefatus archiepiscopus mediante unione huiusmodi speraret aliqualiter se posse sustentare, quare tam pro parte dicti archiepiscopi asserentis quod ex fructibus mensarum archiepiscopalium singularum nichil percipit quam dilectorum filiorum nobilium virorum dominii venetorum nobis fuit humiliter supplicatum ut statui suo pie succurrentes duo beneficia ecclesiastica huiusmodi mense Atheniensi predicte ad eius vitam unire, annectere et incorporare de benignitate apostolica dignaremur. Nos igitur, qui inter alia noluimus quod petentes beneficia ecclesiastica aliis uniri teneantur exprimere verum valorem secundum communem extimationem tam beneficii uniendi quam illius cui uniri peteretur alioquin unio non valeret et semper in unionibus commissio fieret ad partes vocatis quorum interesset, verum valorem annuum mense archiepiscopalis Atheniensis presentibus pro expresso habentes huiusmodi supplicationibus inclinati duo beneficia ecclesia-

(1) Cancellato un « s » finale.

stica cum cura et sine cura etiam si duo parrochiales ecclesie vel earum perpetue vicarie aut plebanie que dignitates principales curate et elective sint aut beneficia ipsa vel alterum ipsorum cuiuscumque ordinis regularis etiam si prioratus vel preposititure fuerint quorum quidem duorum beneficiorum aut alterius ipsorum fructus redditus et proventus ducentorum florenorum auri de camera secundum communem extimationem valorem annuum non excedant in Venetiarum et Paduana civitatibus et diocesibus consistentia vacantia aut imposterum vacatura exnunc eidem mense Atheniensi cum omnibus iuribus et pertinentiis eorum ad vitam dicti archiepiscopi auctoritate apostolica unimus, annectimus et incorporamus ita quod simul vel successive cedente vel decedente aut cedentibus vel decedentibus beneficium seu beneficia huiusmodi obtinente seu obtinentibus seu illa alias quomodolibet dimittente vel dimittentibus liceat prefato archiepiscopo per se vel alium seu alios corporalem vacantis vel vacantium beneficiorum huiusmodi possessionem auctoritate propria apprehendere illiusque vel illorum fructus redditus et proventus in suos et uniendorum beneficiorum usus et utilitatem convertere et quoad vixerit retinere diocesanorum locorum et aliorum quorumcumque licentia super hoc minime requisita. Non obstante voluntate nostra predicta necnon constitutionibus et ordinationibus apostolicis ac statutis et consuetudinibus ecclesie vel ecclesiarum in qua seu quibus unienda beneficia huiusmodi forsan fuerint iuramento confirmatione apostolica vel quavis firmitate alia roboratis contrariis quibuscumque aut si aliqui super provisionibus sibi faciendis de huiusmodi vel aliis beneficiis ecclesiasticis in illis partibus speciales vel generales apostolice sedis vel legatorum eius litteras impetrarint etiam si per eas ad inhibitionem reservationem et decretum vel alias quomodolibet sit processum quas quidem litteras et processus habitos per easdem et quecunque inde secuta ad prefata unienda beneficia volumus non extendi sed nullum per hoc eis quoad assentionem beneficiorum aliorum preiudicium generari et quibuslibet privilegiis, indulgentiis ac litteris apostolicis generalibus vel specialibus quorumcumque tenorum existant per que presentibus non expressa vel totaliter non inserta effectus presentium impediri valeat quomodolibet vel differri et de quibus quorumque totis tenoribus de verbo ad verbum habenda sit in nostris litteris mentio specialis, proviso tamen quod dicta beneficia solitis non fraudentur obsequiis et animarum cura si qua illis immineat nullatenus negligatur ac alia consueta illorum onera debite supportentur. Volumus autem quod cedente vel decedente prefato Nicolao archiepiscopo unio huiusmodi expiret ac beneficium seu

beneficia unita huiusmodi in suum statum pristinum revertantur. Et insuper ex nunc irritum decernimus et inane si secus super hiis a quoquam quavis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attemptari. Nulli ergo etc. nostre unionis, annexionis, incorporationis, voluntatis et constitutionis infringere etc. Si quis etc. Datum Rome apud sanctum Petrum anno incarnationis dominice millesimo quadringentesimo septuagesimo secundo tertio idus augusti, anno primo.

N. gratis de mandato Garilliati.

Reg. Lateran. 722; ff. 291′-292′.

XIV 10.VII.1477

Io. Marcellus

Sixtus etc. Universis Christifidelibus presentes litteras inspecturis salutem etc. Licet in desideriis cordis nostri ea solicitudo continue versetur ut personarum quarumlibet crucis vexillum adorantium et earum presertim quas adversa fortune conditione premente in dies dira Turchorum rabies opprimit indigenciis quantum nobis pro virium facultate conceditur succurramus, tamen crescente in dies multitudine calamitosorum ad apostolicam sedem tanquam promptum et universalem periclitantium portum et singulare presidium de diversis mundi partibus recurrentium alios Christifideles ad partem tantorum onerum una nobiscum subeundam per spiritualis thesauri dispensationem prout nobis ex alto conceditur invitare compellimur ut per opera pietatis et misericordie pauperibus subveniendo eterne salutis quam nobis altissimus concedere dignetur nobiscum possint in celis retributione letari. Sane (cum), sicut accepimus, alias dilectus filius Georgius Brana laicus Athenarum in civitate Athenarum existens propter persecutionem immanissimorum Turcorum hostium christiane religionis cum sua uxore et eorum duobus filiis ac aliis quinque personis affugeret et ad alium locum se transferret ipsi uxor et filii ac persone in captivitatem ducti fuerunt, Georgius vero prefatus divina iuvante clementia ipse solus relictis uxore filiis et personis predictis a captivitate huiusmodi evasit. Verum urgente pietate paterna ac amore et fide coniugali suadente filios et personas ac uxorem suos huiusmodi a tam miserabili condicione liberare vehementer exoptet, sed cum eius, qui rerum temporalium penitus destitutus existit, facultates minime sufficiant, pia Christifidelium suffragia ad hoc sibi plurimum necessaria fore noscantur, Nos igitur actendentes quod si que sunt opera pietatis que movere

possint divinam clementiam ad remictendas culpas delictorum, hec potissima est per quam persone huiusmodi ne per seviciam impiorum hostium lavacro sacri baptismatis et titulo christiani nominis renunciare cogantur a tam miserabili calamitate redimuntur et cupientes hiis malis quantum cum Deo possumus obviare, de omnipotentis Dei misericordia ac beatorum Petri et Pauli apostolorum eius auctoritate confisi omnibus Christifidelibus utriusque sexus qui aliquid de propriis facultatibus eidem Georgio pro redemptione predicta facienda in elemosinam erogaverint pro qualibet vice largitionis huiusmodi quinque annos de iniunctis eis penitenciis misericorditer in Domino relaxamus, presentibus post triennium minime valituris. Datum Rome apud sanctum Petrum anno incarnationis dominice millesimo quadringentesimo septuagesimo septimo sexto idus iulii anno sexto. Jo. XV. Gerona.

Reg. Lateran. 777, f. 40.

XV 6.VII.1477

A. Sixtus etc. Ad futuram rei memoriam. In eminentis apostolice dignitatis specula meritis licet insufficientibus constituti, ad ea nostre solicitudinis vigilias extendimus, ut debemus, per que ecclesiasticarum personarum quarumlibet, presertim pontificali dignitate fulgentium, ne illarum statum temporalium facultatum indigentia obnubilet, oportunitatibus valeat salubriter provideri. Dudum siquidem omnes dignitates ceteraque beneficia ecclesiastica cum cura et sine cura apud sedem apostolicam tunc vacantia et in antea vacatura collationi et dispositioni nostre reservavimus, decernentes ex tunc irritum et inane si secus super hiis a quoquam quavis auctoritate scienter vel ignoranter contingeret attemptari. Cum itaque postmodum archipresbiteratus ecclesie beate Marie de Montagnana Paduane diocesis per liberam resignationem dilecti filii Johannis de la Siegia nuper ipsius ecclesie archipresbiteri de illo, de quo tunc per obitum quondam Ilarii de Odis eiusdem ecclesie, dum viveret, archipresbiteri extra Romanam curiam defuncti vacante et antea dispositioni apostolice reservato eidem Johanni per alias nostras litteras providimus, illius possessione per eum non habita, in manibus nostris sponte factam et per nos admissam apud sedem predictam vacaverit et vacet ad presens, nullusque de illo preter nos hac vice disponere potuerit sive possit reservatione et decreto obsistentibus supradictis. Et, sicut exhibita nobis nuper pro parte Venerabilis fratris nostri Nicolai Atheniensis et Neopatensis archiepi-

scopi petitio continebat, ipse pro eo quod immanissimi Turci bona Atheniensis et Neopatensis ecclesiarum occupant, iuxta pontificalis dignitatis exigentiam se sustentare nequeat, verum si dictus archipresbiteratus mense archiepiscopali Atheniensi ad vitam eiusdem Nicolai archiepiscopi dumtaxat uniretur, annecteretur et incorporaretur, ipse Nicolaus archiepiscopus exinde in suis necessitatibus non modicum susciperet relevamen, quare pro parte eiusdem Nicolai asserentis quod olim, postquam nos inter cetera omnes et singulas uniones, annexiones et incorporationes sub quibus beneficia ecclesiastica dispositioni apostolice generaliter reservata comprehendi videbantur revocaveramus, ipse pretextu quarumdam aliarum litterarum nostrarum sibi concessarum, per quas duo beneficia ecclesiastica cum cura vel sine cura secularia et regularia etiam si dignitates principales curate et elective forent in Venetiarum et Paduana civitatibus vel diocesibus consistentia mense predicte ad vitam ipsius Nicolai archiepiscopi univimus, annexuimus et incorporavimus possessionem dicti archipresbiteratus tunc per obitum dicti Ilarii, ut premittitur, vacantis quamvis de facto apprehendit quodque fructus, redditus et proventus eiusdem archipresbiteratus centum et viginti florenorum auri de camera secundum communem extimationem valorem annuum non excedunt, nobis fuit humiliter supplicatum ut dictum archipresbiteratum eidem mense ad vitam ipsius Nicolai archiepiscopi dumtaxat unire, annectere et incorporare ac alias in premissis oportune providere de benignitate apostolica dignaremur. Nos igitur, qui dudum inter alia voluimus quod petentes ecclesiastica beneficia aliis uniri tenerentur exprimere verum valorem secundum extimationem predictam tam beneficii uniendi quam illius cui uniri peteretur, alioquin unio non valeret et semper in unionibus commissio fieret ad partes vocatis quorum interest, omnia et singula beneficia ecclesiastica cum cura et sine cura, que dictus Nicolaus archiepiscopus etiam ex quibusvis apostolicis dispensationibus obtinet et expectat ac in quibus et ad que ius sibi quomodolibet competit quecumque quotcumque et qualiacumque sint eorumque ac prefate mense fructuum, reddituum et proventuum veros valores annuos ac huiusmodi dispensationum tenores presentibus pro expressis habentes, huiusmodi supplicationibus inclinati archipresbiteratum predictum, qui in eadem ecclesia beate Marie dignitas principalis existit cuique cura imminet animarum, sive premisso sive alio quovis modo aut ex alterius cuiuscumque persona per similem resignationem Johannis vel Ilarii predictorum seu alterius de illo in dicta curia vel extra, etiam coram notario publico et testibus sponte factam aut constitutionem fe(licis) re(corda-

tionis) Johannis pape XXII predecessoris nostri que incipit Execrabilis vel assecutionem alterius beneficii ecclesiastici quavis auctoritate collati vacet etiam si tanto tempore vacaverit quod eius collatio iuxta Lateranensis statuta concilii ad sedem predictam legitime devoluta ipseque archipresbiteratus dispositioni apostolice specialiter vel alias etiam pro eo quod dignitas principalis est ut prefertur generaliter reservatus existat et ad illum consueverit quis per electionem assumi super eo quoque inter aliquos lis, cuius statum presentibus haberi volumus pro expresso, pendeat indecisa, dummodo eius dispositio ad nos hac vice pertineat cum omnibus iuribus et pertinentiis suis, eidem mense ad vitam dicti Nicolai archiepiscopi dumtaxat auctoritate apostolica tenore presentium unimus, annectimus et incorporamus ita quod liceat ex tunc eidem Nicolao archiepiscopo per se vel alium seu alios corporalem possessionem archipresbiteratus iuriumque et pertinentiarum predictorum auctoritate propria de novo libere apprehendere illiusque fructus, redditus et proventus predictos in suos ac mense et archipresbiteratus eorumdem usus et utilitatem convertere diocesani loci et cuiuslibet alterius licentia super hoc minime requisita. Non obstantibus fe(licis) re(cordationis) Bonifatii pape VIII etiam predecessoris nostri et aliis constitutionibus et ordinationibus apostolicis ac voluntate nostra predicta necnon statutis et consuetudinibus dicte ecclesie beate Marie iuramento, confirmatione apostolica vel quavis firmitate alia roboratis ceterisque contrariis quibuscumque, aut si aliqui super provisionibus sibi faciendis de dignitatibus ipsis ecclesie Beate Marie speciales vel aliis beneficiis ecclesiasticis in illis partibus generales dicte sedis vel legatorum eius litteras impetraverint etiam si per eas ad inhibitionem, reservationem et decretum vel alias quomodolibet sit processum, quas quidem litteras et processus habitos per easdem et inde secuta quecumque ad dictum archipresbiteratum volumus non extendi sed nullum per hoc eis quoad assecutionem dignitatum vel beneficiorum aliorum preiudicium generari et quibuslibet privilegiis, indulgentiis et litteris apostolicis generalibus vel specialibus quorumcumque tenorum existant per que presentibus non expressa vel totaliter non inserta effectus earum impediri valeat quomodolibet vel differri et de quibus quorumque totis tenoribus de verbo ad verbum habenda sit in nostris litteris mentio specialis, proviso quod per unionem, annexionem et incorporationem predictas dictus archipresbiteratus debitis non fraudetur obsequiis et animarum cura in eo nullatenus negligatur sed eius supportentur onera consueta. Volumus autem quod dicto Nicolao archiepiscopo cedente vel decedente seu prefatum archipre-

sbiteratum alias quomodolibet dimittente, unio, annexio, et incorporatio predicte dissolute sint et esse censeantur dictusque archipresbiteratus ad statum pristinum revertatur. Et insuper prout est irritum decernimus et inane si secus super hiis a quoquam quavis auctoritate scienter vel ignoranter attemptatum forsan est hactemus vel in posterum contigerit attemptari. Nulli ergo etc. nostre unionis, annexionis, incorporationis, voluntatis et decreti infringere etc. Datum Rome apud Sanctum Petrum anno incarnationis Dominice millesimo quadringentesimo septuagesimo septimo octavo idus iulii anno sexto A. xxxx de Petra.

Reg. Lateran., 777, ff. 124'-126.

XVI 25.VIII.1471
A. de Montia

Sixtus etc. Dilecto filio archidiacono ecclesie Nicosien. Salutem etc. Rationi congruit etc. Dudum siquidem fe(licis) re(cordationis) Paulo PP. II predecessori nostro pro parte dilecti filii Philippi Podacataro de Podiris clerici Nicosien. legum doctoris ac dilecte in Christo filie Marie Calargii eius uxoris exposito quod cum in regno Cypri essent aliqui servi astriptitii parici nuncupati qui quibusdam ecclesiis etiam cathedralibus ac ipsorum prelatis censum et alia servitia ac onera personalia et realia prestare tenebantur, ipsi Philippus et Maria pia consideratione ducti cupiebant tres de paricis huiusmodi quarumcumque ecclesiarum etiam cathedralium regni Cypri quos ipsi eligendos seu nominandos duxissent cuiuscumque sexus vel etatis existerent a servitute qua ecclesiis et earum prelatis tenebantur liberare ac ipsos et quemlibet ipsorum ad iura primevae naturae et plene libertatis restituere et ingenuos facere, idem Paulus predecessor eiusdem Philippi qui pro parte dilectorum filiorum universitatis regni Cypri ad eundem Paulum predecessorem orator destinatus fuerat ac uxoris sue asserentium quod de nobili genere ex utroque parente procreati existebant in ea parte supplicationibus inclinatus ac eorum pium propositum huiusmodi commendans videlicet sub data tertio decimo kalendas iulii pontificatus sui anno septimo certo iudici dari voluit in mandatis ut eisdem Philippo et Marie tres de paricis huiusmodi dumtaxat quarumcumque ecclesiarum seu prelatorum eiusdem regni servi existerent et quos ipsi ducerent eligendos dum tamen pro illis manumittendis debita et idonea ipsis ecclesiis et prelatis data foret recompensa ac prelatorum ipsarum ecclesiarum consensus accederet ad iura primeve nature et plene liberta-

tis restituendi et ingenuos faciendi licentiam et facultatem concederet non obstantibus constitutionibus et ordinationibus apostolicis ac dictarum ecclesiarum statutis et consuetudinibus etiam iuramento, confirmatione apostolica vel quavis firmitate alia roboratis ceterisque contrariis quibuscumque: ne autem de concessione et facultate huiusmodi pro eo quod ipsius Pauli predecessoris littere, eius superveniente obitu, confecte non fuerint valeat quomodolibet hesitari ipsique Philippus et Maria concessionis et facultatis predictarum frustrentur effectu, volentes et apostolica auctoritate decernentes quod huiusmodi concessio et facultas dicti Pauli predecessoris proinde a dicta die tertio decimo Kalendas iulii plenum sortiantur effectum ac si super eis prefati Pauli predecessoris littere sub eiusdem diei data confecte fuissent prout superius enarratur quodque presentes littere ad probandum plene concessionem et facultatem predictas tibique sufficiant nec ad id probationis alterius adminiculum requiratur, discretioni tue per apostolica scripta mandamus quatenus eisdem Philippo et Marie tres de paricis huiusmodi quos duxerint eligendos ut prefertur, ad iura primeva nature et plene libertatis manumittendi et ingenuos faciendi, dummodo prius pro ipsis paricis manumittendis sufficientem et idoneam prelatis ipsarum ecclesiarum, quarum parici manumittendi servi ascriptitii existunt, recompensam dederint et ipsorum prelatorum consensus accedat, licentiam et facultatem prefata auctoritate concedas: non obstantibus premissis ceterisque contrariis quibuscumque. Datum Rome apud Sanctum Petrum anno incarnationis dominice millesimo quadringentesimo septuagesimo primo octavo kalendas septembris anno primo.

N. xx. Garilliati

Reg. Lateran. 716, ff. 110'-111.

A. Palmerius — XVII — 5.XI.1471

N. Sixtus etc. Universis et singulis Christifidelibus ad quos presentes littere pervenerint Salutem etc. Etsi cunctis Christifidelibus semper nos convenit esse propitios, illos tamen uberioribus amplectimur affectibus et eis misericorditer compartimur, quos horrenda et Deo nostro prorsus inimica gens bonis omnibus spoliatos ac suas ad manus devenire cohactos inhumaniter captivarunt et Christefideles quoslibet pro illorum redemptione ut suis temporalibus bonis subveniant spiritualia refundendo liberaliter invitamus. Sane, sicut exhibita nobis nuper pro parte dilecti

filii Francisci Georgii Cibo civis civitatis Enei petitio continebat, postquam civitas ipsa per Venetorum dominium obsessa et capta et Franciscus ipse una cum eius familia spoliatus ad civitatem Nigropontis per eosdem Venetos thransmissus fuerat, ac horrenda et Deo inimica gens Turchorum christianum sanguinem sitiens una cum toto exercitu proximis elapsis diebus eandem civitatem Nigropontis obsessam tandem ad eorum potentatum devenire cohegisset et ultimo conflicti subegisset, ipse Franciscus cum dicta eius familia captus et ad manus eorumdem Turchorum deventus ad eorum partes ductus extitit cumque eidem Francisco et familie prefatis taleam ducentorum septem ducatorum imposuissent tandem videntes ad eisdem Francisco et familia dictam summam haberi non posse ipsum cum uno eius filio, retentis uxore et duobus liberis, pro acquirenda summa predicta abire dimiserunt ipseque Franciscus extunc victum hostiatim petendo usque ad almam urbem et curiam Romanam personaliter cum dicto eius filio se contulit. Cum autem, sicut eadem petitio subiungebat, ipse Franciscus non habeat unde se et filium predictum substentare possit nisi mediantibus Christifidelium caritativis subsidiis, et si uxor et liberi retenti predicti diutius in eorumdem Turchorum manibus remanserint animam simul cum corporibus fidem abnegantes catholicam deperdant, [sic], pro parte dicti Francisci nobis fuit humiliter supplicatum ut sibi ac uxori et liberis predictis pro paterno affectu compati et eis super hiis misericorditer providere de benignitate apostolica dignaremur. Nos igitur eidem Francisco et familie pio paterno compatientes affectu omnibus et singulis Christifidelibus qui ad eorumdem Francisci et familie liberationem huiusmodi manus porrexerint adiutrices tres annos et totidem quadragenas de iniunctis eis penitentiis misericorditer in Domino relaxamus. Datum Rome apud sanctum Petrum anno incarnationis dominice millesimo quandringentesimo septuagesimo primo nonis novembris anno primo.

N. gratis pro Deo de Bonaparte.

Reg. Lateranen., 718, f. 227.

G. de Piccolominibus XVIII 4. III. 1461

Pius etc. Dilecto filio Franco Prothino clerico Nigropontensi. Salutem etc. Fidedigna nuper relacione percepimus bo(ne) me(morie) Malachiam archiepiscopum Corinthiensen in civitate Neapolis de Ro.

cu. [1] superioribus mensibus extremum sue vite diem clausisse relictis in pecunia numerata circiter mille ducatis auri et certis aliis bonis mobilibus que in eadem civitate per dilectum filium nobilem virum potestatem eiusdem apud certum sequestrum deposita extiterunt, et similiter nobis relatum est quedam bona mobilia et pecuniarum summas bo(ne) me(morie) episcopi Schiatiscopuli ultimo defuncti pertinentes in camera civitatis Nigropontensis et pertinentes in insula Schiatiscopuli sequestrata teneri. Nos igitur, qui universas pecunia et bona predicta convertenda in utilitatem et deffensionem catholice fidei Camere Apostolice applicavimus, prout eciam tenore presentium applicamus, cupientes illa fideliter exigi et eidem Camera consignari ac de prudencia et legalitate tua nobis fidedigno testimonio comprobata plenam in Domino fiduciam obtinentes, discretioni tue per apostolica scripta committimus et mandamus quatenus de pecuniarum summis et bonis predictis necnon quibuscumque creditis archiepiscopi et episcopi predictorum que tempore obitus ipsorum remanserunt, auctoritate nostra diligenter investiges illaque omnia sive in civitate Neapolis et camera Nigropontensi sive in insula Schiatiscopuli predictis aut quibuscumque aliis locis illa consistant eadem auctoritate nostra petas, exigas et recipias ac per te ipsum ad prefatam Cameram apostolicam deferas vel per fideles et bonos mercatores quantocius comode poteris fideliter transmittas. Nos enim tibi quitandi de receptis dumtaxat eos qui tibi pecunias et alia bona predicta consignaverint plenam potestatem concedimus per presentes. Et insuper cum intellexerimus ecclesiam Schiatiscopuli tanquam neglectam per triennium vel circa vacavisse, et vacare, volumus quod tu omnes illius mense episcopalis fructus reditus et proventus qui tempore vacacionis eiusdem obvenerunt et obveniant in futurum similiter leves, exigas et ad dictam Cameram apostolicam modo simili defferas vel transmittas. Volumus autem quod si qui eorumdem archiepiscopi et episcopi veri et legittimi creditores extiterint docto per eos de huiusmodi creditis illis de prefatis bonis integre satisfacias et super assignacionibus tibi faciendis de pecuniis et bonis huiusmodi confici facias duo consimilia publica instrumenta quorum unum penes ipsorum assignantes remaneat, reliqui vero ad pre-

[1] [Sic] e andrebbe completato « Romana curia » ,ma dovrà essere « de Romania », trattandosi della città di Nauplia, sul golfo Argolico, che dalla fine del secolo XIV venuta in possesso dei Veneziani si denominò « Napoli di Romania » (V. *Enciclopedia italiana* », XXIV, 321 s).

fatam Cameram cum eisdem pecuniis et bonis transmittas. Datum Rome apud sanctum Petrum anno etc. MCCCCLX Nonis martii pontificatus nostri anno tertio.

de Curia
N. de Tongues

Reg. Vatic. 479, f. 263 (già 259). In margine leggesi:

« Est facta obligatio par Franciscum Protinum vigore dicte bulle libro particularium fo[lio] XX° ». E difatti a f. 22' (già 20) del vol. 4 di *Obligationes particulares* (« liber primus part. obblig. Pii II inceptus de mense septembris anno Domini MCCCCLVIII ») sotto il 10 marzo 1461 leggiamo: « Franciscus Prothinus clericus Nigropontensis habens facultatem plenariam exigendi et recipiendi tam in civitatibus Neapolitana et Nigropontensi quam in insula Chiatiscopuli, videlicet in pecunia numerata circiter mille ducatos et nonnulla alia bona, que fuerunt bo(ne) me(morie) Malachie archiepiscopi Chorinthiensis, que in eadem civitate Neapolis sequestrata sunt necnon quasdam pecuniarum summas et quedam bona mobilia per bo[ne] me[morie] episcopum Schiatiscopuli ultimo defuncti [sic] pertinentia in dicta insula Schiatiscopuli sequestrata, ut patet per bullam domini Pii sub data Rome quarto nonas martii anno tertio Re(gistra)ta libro XI° quinterno XII°, obligavit se Camere apostolice et promisit facere omnem diligenciam sibi possibilem ad exigendum et recipiendum dictas pecunias et bona in dictis locis nomine dicte camere, et sub penis excommunicationis et privationis omnium beneficiorum et officiorum ac dignitatum etc. dare eidem camere verum compotum et rationem de dictis bonis et pecuniis per ipsum recipiendis et mittere per fidos mercatores et personas eidem camere aut per se ipsum solvere totum id et quicquid per eum de dictis bonis et pecuniis receptum fuerit etc. submisit se etc. renunciavit etc. iuravit etc. testibus Johanne de Aguilone notario et Reynaldo de Capobiancho scriptore dicte camere pro testibus etc. ac Johanne Gerones etc. », con nota in margine « non solvit obligationem ».

———

COMMENTARII BREVIORES

De exegesi S. Cyrilli Thessalonicensis

Philologi asseverant s. Cyrilli opus slavicum philologicum tam libertate quam accuratione versionis excellere. V. Jagić versionem palaeoslavicam biblicam (praesertim versionem evangeliorum) magni aestimandam, immo admirandam esse asserit; auctorem versionis cognitione linguae cum graecae tum slavicae praestare [1]. Tam egregia versio, diligenter sensui attendens, exegesim quoque involvit. Hic pauca graviora exempla exegesis biblicae ex palaeoslavica evangeliorum versione proferam.

Lingua palaeoslavica, quando de duabus personis vel rebus agitur, accuratissime numero grammatico *duali* utitur, dum textus graecus biblicus numerum dualem ignorat. Multis locis minime per se patet, quot personae vel res numero graeco plurali comprehendantur, duo vel plures. E. gr. de praesentatione Jesu et purgatione Mariae in templo Vulgata quidem narrat: Postquam impleti sunt dies purgationis *eius* (i. e. Mariae) secundum legem Moysi, *tulerunt* illum... (Lc 2, 22). Ast in gravibus codicibus graecis stat numerus pluralis **τοῦ καθαρίσμοῦ αὐτῶν**. Lex mosaica de purgatione solam matrem obligat (Lev 12, 8-2); ideo lectio Vulgatae (eius) praeferenda est. Sed hic agitur etiam de consecratione primogeniti (Ex 13, 12 s). Ideo lex purgationis hoc sensu lato etiam puerum Iesum spectat. Numerus pluralis textus graeci igitur duas personas comprehendit, ergo lingua palaeoslavica

(1) E. Bernecker, *Kyrills Übersetzungskunst., Indogerman. Forschungen.* 31, 1912-13, pg. 399-412. — O. Grünenthal, *Die Übersetzungstechnik der altkirchenslav. Evangelienübersetzung. Archiv. f. slav. Philologie* 31 (1910) pag. 321 ss et 507 ss; 32 (1911) 1 ss. — V. Jagić, *Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache* (1913), pg 422-424. « (Originalität und feines Sprachgefühl für echt slavische Ausdrucksweise, Feinheiten des Ausdrucks, das ganz ausgezeichnete Sprachgefühl »). Idem, *Zum altkirchenslavischen Apostolus* II (1919), pg. 3-5 (auctor versionis « verständnisvoller Kenner des griechischen Textes..., feiner Beherrscher seines slavischen Idioms »).

numero duali vertendus est, prout in omnibus codicibus slavicis legitur (ѥю). Verbum *tulerunt* per se non nisi Mariam et Joseph complecti potest. Attamen in textu palaeoslavico numero plurali versum est; interpres ergo supposuit Mariae et Josepho alios comites (cognatos vel notos) se adiunxisse.

Gravior difficiliorque est versio nominis graeci ἡλικία, quod sensu proprio *aetatem* (âge, Lebensalter) significat, sensu latiore autem etiam corporis *staturam*. Haec vox graeca in evangeliis sexies occurit: Mt 6, 27; Lc 2, 52; 12, 25; 19, 3; Io 9, 21.23. Apud Io 9, 21.23 de caeco (aetatem habet) evidenter non nisi aetatem notare potest; apud Lc 19, 3 de Zachaeo vero evidenter *staturam* significat. De sensu locis reliquis dubitari potest.

In versu subtili gravique: Iesus proficiebat sapientia et *aetate* et gratia apud Deum et homines (versio Vulgatae Lc 2, 52) — exegetae recentiores nomen ἡλικία fere omnes sensu *statura* (corpore) vertunt. P.M.J. Lagrange vertit *en taille*; in annotatione addit: « *en stature*, ou plus generalement en developpement physique », sensum *aetate* (en âge) autem diserte excludit (1). P. Dausch e.a. vertunt verbo *Körpergrösse* (2). Versio palaeoslavica hunc locum forma тѣломь- – *tělomь* (corpore) interpretatur, omnibus codicibus palaeoslavicis consentientibus.

Verus sensus ἡλικίας Mt 6, 27 (adicere ad *staturam* suam) ac loci paralleli Lc 12, 25 difficilius determinari potest. De sensu huius loci ipse eruditissimus Lagrange incertus haesitabat. In commentario in evangelium s. Lucae vertit voce *âge*, at in annotatione etiam sensum *stature, taille,* admittit, prout versio antiqua *syriaca* habet (3). In recentiore editione commentarii in evangelium s. Matthaei autem sensum *statura* fortiter excludit (4). Knabenbauer et Merk sobrie enarrant antiquos scriptores utrumque sensum admittere; ipsi vero sensum *aetatis* praeferunt (5). Versio palaeoslavica utrumque locum parallelum sensu *statura* (dat. тѣлеси) interpretatur. Consensu codicum palaeoslavicorum influxus Vulgatae excluditur; influxus versionis *syriacae* autem admitti potest.

(1) P. M. J. Lagrange, *Evangile selon s. Luc* (Paris 1921) 97 s.

(2) Dr. P. Dausch, *Die drei älteren Evangelien*[4] (Bonn 1932), pg. 447.

(3) Lagrange, O. c., pg. 262 s. Inde licet inferri s. Cyrillum versionem *syriacam* novisse.

(4) P. M. J. Lagrange, *Evangile selon s. Matthieu* (3. ed. 1927), pg. 139 s.

(5) J. Knabenbauer, *Commentarius in Evangelium secundum Matthaeum*, Pars I. ed. 3. curavit A. Merk (1922), pg. 335 s.

Nomen ἡλικία sensu *aetas* palaeoslavice voce въздрастъ (възрастъ) vertitur, quae vox Jo 9, 21.23 (de caeco « aetatem habente ») bis occurrit. Omnibus aliis locis autem illa vox graeca voce тѣло — *corpus* vertitur. Qua versione proditur interpretes palaeoslavicos in thesauro linguae slavicae non invenisse vocem, quae accurate *staturam* significaret. Ast nomen възрастъ verisimiliter saeculo IX non solum *aetatem*, sed etiam *staturam* significabat (saltem in nonnullis dialectis). Immo ista vox slavica vi etymologiae (rasti — crescere) potius *staturam* quam *aetatem* significare videtur. Inde concludi potest s. Cyrillum hic consulto nomen magis concretum (тѣло — corpus) loco vocis ambiguae (възрастъ) elegisse. Posteriores redactores textus palaeoslavici minime latuit verbum paleoslavicum възрастъ -- post saec. XI возрастъ (sicut hodie in lingua russica) — eundem latum ambitum complecti ac graecum ἡλικία. Idcirco omnibus sex locis evangelii eandem vocem возрастъ posuerunt (forsan saec. XIII vel XIV), etiam de Zachaeo Lc 19, 3. Ast ista correctione vel recensione subtilis ingeniosa exegesis s. Cyrilli Thessalonicensis extersa est.

Gravissima testimonia magni ingenii s. Cyrilli sunt versio *Super hunc Petrum aedificabo Ecclesiam* (Mt 16, 18) et interpretatio moniti: *Si peccaverit in te frater tuus* (Mt 18, 15 et Lc 17, 3).

S. Petrus portat Ecclesiam

Historicis theologisque slavicis magnam difficultatem parabat dictio, quae papam appellat сьпрѣстольникь светю апостолоу (Петра и Павла), occurrens in vita slavica s. Savae, primi archiepiscopi Serbiae, conscripta a. 1253 a monacho serbico Domentiano, disciplulo Savae [1]. Domentianus vocem сьпрѣстольникь (palaeoslavice post c et in fine ъ) saepe sensu vago usurpat: consors, particeps (dignitatis), successor (?). D. Anastasijević, historicus serbicus, hanc vocem tantummodo sensu *successor* explicat atque asseverat ista appellatione primatum episcopi Romani negari, quippe qui successor s. Petri, at neutique s. Pauli sit.

Verumtamen hanc appellationem cum terminologia palaeoslavica et cum stilo curiae Romanae conferendo, facile eruere possumus istam dictionem primatui Romano nequaquam contradicere, sed egregie

(1) Edidit G. Daničić, *Život sv. Simeuna i sv. Save, napisao Domentijan* (Belgrad 1865) pg. 118-345.

consentire cum sollemni formula Romanorum pontificum: *auctoritate ss. apostolorum Petri et Pauli*, quae iam sic dicto decreto Gelasii (saec. V) fundatur atque in decretis Romanis saepissime repetitur, e. gr. in decretis excommunicationis vel suspensionis, in erectione dioecesium, convocatione synodorum, canonizatione sanctorum, definitione dogmatum (Immaculatae Conceptionis, Assumptionis B.M.V.). Hac dictione Photius a synodo Romana a. 863 et a papa Nicolao I in epistola ad Photium a. 866 damnatur; eadem verba occurrunt in epistola Joannis VIII a. 873, qua episcopus Hermanricus, adversarius s. Methodi, severe reprehenditur.

Tempore archiepiscopi Savae in Serbia plures erant dioeceses catholicae, in cancellaria serbici regis Stephani Nemanja, a papa coronati, multa documenta Romana recondita erant, in quibus illa dictio occurrebat. Hanc formulam, archiepiscopo Savae, fratri regis Stephani, minime incognitam, eius discipulus Domentianus verbis съпрѣстольникь *ss. apostolorum Petri et Pauli* expressit. Adiectivum съпрѣстольнъ iam in glagolitico Euchologio Sinaitico occurrit in Ordine poenitentiae, certe iam saeculo IX confecto, et quidem pro graeco *synthronos, synedros*, frequenter repetito in fidei professionibus de aequali Filii vel Spiritus Sancti dignitate cum Patre. Qua voce idem significatur ac *homousios*.

Domentianus monachus in eadem biographia primatum s. Petri saepius dilucide exprimit, s. Petrum verticem apostolorum ac coryphaion appellando (1). In contextu cum s. Petro autem s. Paulum vel sine epitheto memorat vel eum doctorem oecumenicum, immo semel supremum doctorem appellat (2). Idem dicendi modus iconographia serbica medii aevi significanter illustratur. In ecclesia cathedrali monasterii Žiča, antiqua residentia archiepiscoporum Serbiae, detecta est imago ss. Petri et Pauli, depicta saec. XIV ineunte; s. Petrus supra caput sustinet simulacrum (modèle) ecclesiae, s. Paulus autem volumen epistolarum. Sic vivide exprimitur s. Petrum esse caput Ecclesiae, s. Paulum vero ut doctorem excellere, congruenter cum dictione slavica Savae et Domentiani. Similis imago e medio aevo invenitur in ecclesia serbici monasterii Sopočani.

In hac dictione serbici monachi Domentiani atque in tali imagine s. Petri traditiones ss. Cyrilli et Methodii, Orientem Occidentemque

(1) O. c.; pg. 21, 211, 255, e.a.
(2) O. c., pg. 5 et 23 e.a.



Pictura s. Petri in Žiča (Jugoslavia) saec. XIV ineunte
S. Petrus portat Ecclesiam



Pictura s. Petri Achridae a. 1295 (Ohrid, Jugoslavia)
S. Petrus portat Ecclesiam et iuvante s. Michaele calcat satanam

conectentes, in Serbia ac Macedonia usque ad initium saeculi XIV vigentes, refulgere videntur.

Quae ss. Cyrilli et Methodii traditiones egregie effulgent e singulariter propria imagine s. Petri in ecclesia Clementis Slavici Achridae (Ohrid in Macedonia – Jugoslavia) (1).

Anno 1951 in hodierna ecclesia Clementis Slavici (Achridani) sub corio posteriorum picturarum detecta est imago s. Petri, a. 1295 depicta. Ista ecclesia, a. 1295 aedificata, primitus s. Deiparae dicata erat. Anno 1396 Achrida a Turcis capta atque sepulcro Clementis ex ecclesia s. Pantelèemonis (a Turcis occupata) in ecclesiam s. Deiparae translato, haec aedes s. Clementis ecclesia appellata est. Ante iconostasim huius vetustae ecclesiae ex utraque parte depicta est series sanctorum. Chorum sanctorum in pariete dextera (meridionali) s. Petrus ducit, in pariete adversa autem Clemens Achridanus.

S. Petrus humeris suis ecclesiam sustinet, pedibus autem calcat diabolum, supine iacentem. Supra, in aëre Christus s. Petro Ecclesiam tradit eumque benedicit. Iuxta s. Petrum archangelus Michaël diabolum hasta comprimit. In superiore picturae parte lingua graeca scripta sunt verba Mt 16, 18: Tu es Petrus, et super hanc Petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferi non praevalebunt adversus eam. Aptissime quidem, nam pictura audacter proprie verba illa illustrat ac repraesentat. Nec verba Mt 16, 19 de clavibus regni caelorum penitus neglecta, quamquam minus adumbrata sunt. Manibus s. Petri onere ecclesiae occupatis, claves e collo apostoli pendent. Pictor non sat animadvertit s. apostolum, in tali condicione depictum, clavibus uti non posse.

Quae s. Petri imago Achridana plene singularis est in universa arte christiana. Quod mirum non est. Verba enim Christi apud Mt 16, 17-18 penicillo pictoris illustrari vix possunt. Nec conatus audax pictoris Achridani omnibus numeris successit. Praesertim neglecta est metaphora firmi fundamenti (petrae) Ecclesiae quae in textu graeco tantopere inculcatur verbis ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ, quamquam etiam πέτρος lapidem significat. S. evangelista consulto et considerate usus est nomine πέτρα, ut grandem firmamque petram, cui totum aedifi-

(1) In vita graeca, saec. XI probabiliter a Theophylacto conscripta, appellatur Clemens Bulgaricus, quia ibi Bulgarus idem ac Slavus significat, fontes slavici illum Clementem Slavicum appellant (ita etiam Jagić, Lavrov, Tunickij e.a.); slavistae et historici bulgarici frequenter Clementem Achridanum (Ohridski) dicunt.

cium superstrui potest, dilucide indubitateque exprimeret. Ista gravis metaphora fundamenti petrosi forsan robusta forma corporis s. Petri aliquatenus, attamen pallide parumque, compensatur.

Mirum est pictorem Graecum saeculo XIII exeunte primatum s. Petri tam vivide et audacter extulisse. Id non nisi ex traditione ss. Cyrilli et Methodii ac Clementis Achridani explicari potest. Ss. Cyrillus et Methodius eorumque discipuli s. Clementem Romanum, quorum reliquias s. Cyrillus Chersone invenit, singulariter venerebantur ac hac veneratione conscientiam primatus s. Petri eiusque successorum ac catholicae unitatis constanter fovebant. Clemens Slavicus in sermonibus suis primatum s. Petri et s. Clementis Romani, sui s. patroni, utpote celeberrimi s. Petri saeculo I successoris, enixis laudibus exornabat. S. Clementi Romano enim s. Petrus, caput apostolorum, praecipuam gloriam auctoritatemque addebat. Discipuli Clementis Achridani exemplum sui magistri et episcopi secuti sunt. Sancta memoria Clementis Achridani († 916), viri vere magni et sancti, cum veneratione s. Clementis Romani consociabatur, immo non raro cum isto confundebatur [1]. Quae omnia pictor Achridanus insigniter effinxit.

In ecclesia orientali s. Petrus in societate s. Pauli colitur, sicut etiam in ecclesia Romana festum principale s. Petri cum s. Paulo commune est. Separata s. Petri effigies in ecclesia orientali rarissima est, multo rarior quam in occidentali. Achridana s. Petri imago egregie singularis est. Effigies Clementis Slavici ex adverso s. Petri s. Paulum substituere videtur.

In imagine ss. Petri et Pauli in monasteriis Sopočani et Žiča gloria et primatus s. Petri non tam fortiter asseritur sicut Achridae. S. Paulus enim opere suo apostolico pergrandem sibi auctoritatem acquisivit, dum s. Clementis Romani ideoque etiam Clementis Achridani laus a s. Petri primatu pendet.

Insignis s. Petri imago Achridana probabiliter ad exemplar antiquioris imaginis huius generis vel traditionis ex aetate Clementis Sla-

(1) Cf. dissertationem *De ss. Cyrilli et Methodii amicitia dubia cum Photio* in *OChP* 1951, pg. 202 ac dissertationem *Na semь Petrě* in *Slovo* (Zagreb 1954) fasc. IV. Formula (Inventio reliquiarum) *sancti patris nostri* Clementis papae Romani (in slavico *Apostolo Achridano* saec. XII notata) prodit, Clementem Achridanum cum s. Clemente Romano confundi; verbis *sanctus pater noster* enim in Macedonia (Achridae) Clemens Slavicus invocatur.

vici picta est. Clementis Slavici traditio de primatu s. Petri Clementisque Romani, successoris s. Petri, Achridae usque ad saeculum XIV vigebat nec postea penitus extincta est. Clemens Achridanus enim non solum a Slavis, sed etiam a Graecis Macedoniae magnopere colebatur. Cultu et auctoritate Clementis autonomia sedis archiepiscopalis (metropolitanae) fulciebatur, quam etiam episcopi graecae originis strenue defendebant.

Imago illa s. Petri rursus cum palaeoslavica lectione variante *super hunc Petrum* (na semь Petrě) codicis Vaticani (Assemanii) glagolitici et duorum posteriorum codicum cyrillicorum forsan cohaeret. Cod. Vaticanus Assemanii enim saeculo XI in finibus Achridae ex archetypo saec. IX vel X transcriptus est. Lectio *na semь Petrě* certe iam tempore ss. Cyrilli et Methodii orta est, probabiliter simul cum versione *na semь kamene*. In illa lectione verbum graecum πέτρᾳ non est servatum, sed considerate consultoque nomine masculino et proprio Πέτρος substitutum, ut dubium de Petro fundamento ecclesiae excluderetur; metaphora firmae petrae, in qua textus graecus insistit, autem neglecta est, sicut effigie s. Petri in ecclesia Clementis Achridani. Istam lectionem probabiliter Clemens praeferebat servabatque.

Has quaestiones uberius tractavi in duabus dissertationibus: *Synthronos* – ac *Na semь Petrě* (Super hunc Petrum), publici iuris factis in folio *Slovo* 1952-4 (1. fasc. pag. 6-17, ac fasc. IV), edito ab Instituto Palaeoslavico – Staroslavenski Institut (Zagreb in Jugoslavia).

Ad istas dissertationes slovenicas hic duo nova addo.

1. Versio palaeoslavica *na semь Petrě* (super hunc Petrum) non satis ut imitatio textus graeci explicari potest (nam in textu graeco distinguitur *Petros* ac *petra*), sed verisimilior est imitatio versionis syriacae, ubi forma armaica (Kepha), qua Christus usus est, servata est (Kipha). Sicut haec singulariter propria forma palaeoslavica similiter aliae quaedam versiones liberae cum versione syriaca congruunt (¹). Textus latinus et graecus iam ss. Patribus difficultatem parabat. Quapropter theologi catholici, quaestiones de Primatu s. Petri eiusque successorum tractantes, ad formam aramaicam recurrunt. Desiderandum est, ut docti auctores dissertationum de ecclesiologia

(¹) E. gr. filius iunior (loco: iunior eorum) Lc 15, 12. Inquirendum est, an subtiliter liberae versiones palaeoslavicae graecorum verborum βάλλω, αἴρω e. a., quibus versio biblica palaeoslavica eruditissimas versiones modernas superat, utcumque cum versione syriaca cohaereant.

syriaca advertant, qualem partem versio syriaca Mt 16, 18 in Syrorum doctrina de Primatu habuerit (1).

2. *Portae inferi* Mt 16, 18 vel mortem (interitum) vel potius *potestatem inferni* (diaboli) significare possunt. Imago s. Petri Achridae dilucide testatur communem traditionem byzantinam et slavicam, illa verba de *potestate diaboli* explicantem, prout etiam longe maior pars theologorum catholicorum asserit, congruenter cum contextu biblico proximo ac remoto (2). Clemens Slavicus Achridanus in sermone *In memoriam ss. Petri et Pauli* fortiter effert Ecclesiam a *portis inferni* vinci non posse, quia ab ipso Christo supra Petrum aedificata est. Verba *portae inferi* hic vertit: врата съмъртнаа – *portae mortis* (3). Attamen ista versio plane singularis in nullo manuscripto palaeoslavico biblico recurrit, sed solum *vrata adova* (ᾅδου), quam formam indubie etiam Clemens Slavicus communiter repetebat. Eius verba *portae mortis* ostendunt hanc exegesim rariorem Slavos Graecosque illius aetatis minime latuisse. Ideo Achridana s. Petri imago, verba de diaboli potestate audacter vivide illustrans, tanto maioris ponderis est.

Clementis Slavici, fidelissimi ss. Cyrilli et Methodii discipuli, exegesis verborum *portae inferi* — *portae mortis* — eius ac ss. Cyrilli et Methodii nexu remoto cum imagine s. Petri Achridana minime repugnat. Etenim propositum potissimum illius imaginis est Ecclesia supra Petrum aedificata, s. Petrus fundamentum Ecclesiae, quo argumento imago Achridana cum imaginibus in Žiča ac Sopočani concordat. Exegesis *portae mortis* in illius imaginis conexu neutique depingi potest, dum idea *potestatis diaboli* non solum arti rationique picturae, sed etiam contextui biblico traditionique christianae egregie convenit.

In te – εἰς σέ

In exegesi et in critica biblica multum disputatur de sensu et textu Mt 18, 15: *Si autem peccaverit in te frater tuus...* At non semper satis ratio habetur loci paralleli Lc 17, 3.4: *Si peccaverit in te frater tuus... Et si septies in die peccaverit in te... dimitte illi.*

(1) Cf. W. de Vries, *Primat, Communio und Kirche bei den frühen syrischen Monophysiten. OChP* 1952, 52-88. Idem, *Zum Kirchenbegriff der späteren Jakobiten. OChP* 1953, 128-177.

(2) Vide meum librum: *Cerkev*, 2. ed. (1943), pg. 179. — J. Knabenbauer-Merk, *Evangelium secundum Matthaeum*. 3. ed (1922), pg. 63-65

(3) L. Stojanović, *Novyja slova Klimenta Slověnskago* (S. Petersburg 1905), pg. 108.

Inter criticos textus graeci disputatur de particula *in te* — *εἰς σέ*. Hunc locum vere dubium incertumque esse testatur H. Soden, in suo amplissimo apparatu critico, illum in parentesi (εἰς σέ) ipsi textu inserens, quo significatur locum gravibus rationibus probabilem esse (1). Theologi catholici peritissimi εἰς σέ in ipsum textum receperunt, e. gr. eruditus A. Merk et eius audax peritusque aemulus H. Vogels (2).

Status quaestionis gravis incertusque significanter illustratur agendi modo peritissimi A. Merk, qui locum, acriter controversum, in suum textum criticum quidem recepit, sed in editione tertia commentarii eruditissimi J. Knabenbauer authentiam eiusdem loci renuit. Textus graeci testibus haud spernendis enim authentia εἰς σέ approbari videtur, sed graviores rationes exegeticae clamant contra authentiam.

Knabenbauer et Merk hanc quaestionem scite sic solvunt. « Lectio illa *in te* non videtur genuina. Quae enim Christus praescribit generalia sunt neque ullo modo cernitur, cur haec solum fiant vel cur fiant, si mihi iniuriam intulit... Qua in re notandum est plerosque interpretes, etsi *in te* legunt et retinent, tamen in ipsa explicatione ad peccatorem in universum deflectere... Quibus rationibus addi potest eum qui offensus sit non esse generatim aptissimum, cui correctio fraterna demandetur. Quare praeter rationes externas (lectiones variantes) etiam internae existunt quibus εἰς σέ delendum esse suadeatur » (3).

M. J. Lagrange quaestionem de authentia particulae *in te* iam negative solutam esse censet; in commentario suo illam simpliciter omittit nec de quaestione authentiae disputat (4).

Ardua quaestio de εἰς σέ codicibus versionis palaeoslavicae singulariter perspicue illustratur ac quaedam gravia praebet, quae attentionem peritorum merentur.

S. Cyrillus (Constantinus) post adventum legatorum moravicorum (a. 862) iam Constantinopoli evangeliarium (lectiones evangelii pro diebus dominicis et festis) in linguam slavicam vertit. Antiquissimi

(1) H. Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments auf Grund ihrer Textgeschichte* II (1913), pg. XXIV et 65.

(2) A. Merk, *Novum Testamentum graece et latine*. Ed. 6. (Romae 1948), pg. 60. — H. Vogels, *Novum Testamentum graece* (1920), pg. 51. Vogels editionem professoris Merk severe recensuit ac aemulationem enuntiavit in *Theol. Revue* 1933, 473-478.

(3) J. Knabenbauer, *Commentarius in Ev. s. Matth.* pg. 126 s.

(4) Lagrange, *Evangile selon s. Matthieu*. 3. ed. (1927), pg. 352-354.

testes huius primi libri liturgici palaeoslavici sunt codex glagoliticus Assemanii (Vaticanus), ex ineunte saeculo XI ac paulo iunior cyrillicus Liber Savae presbyteri (Savvina kniga). In Moravia probabiliter a. 863-867 integer textus evangeliorum slavice versus est; antiquissimi testes sunt codices glagolitici Zographensis et Marianus e saeculo XI ineunte.

Ss. Cyrillum et Methodium minime latere potuit, codices ac Patres graecos de vero textu Mt 18, 15 dissentire. Utpote monachi frequenter attenteque legerunt et audierunt s. Basilii explanationes regularum monasticarum. Iste celeberrimus vitae monasticae legislator in regularum enarratione monita Christi secundum Mt 18, 15 quinquies allegavit, bis cum εἰς σέ, ter sine hac particula ([1]). Hoc loco agitur de correctione fraterna, in ulteriore contextu (Mt 18, 16-18) autem praeterea etiam de disciplina ecclesiastica, de modo procedendi in iudiciis ecclesiasticis, de testibus adhibendis ac de poenis imponendis. Ss. Fratres Thessalonicenses, magistri clericorum, rectores novae provinciae ecclesiasticae, strenui custodes disciplinae christianae, textum adeo gravem non casu et fortuito verterunt sed sensum ac versionem illíus omni ex parte attente deliberaverunt. In traditione textus codicumque palaeoslavicorum dilucida vestigia singularis sollicitudinis de apta interpretatione Mt 18, 15 reperiuntur.

Difficultas aptae interpretationis particulae εἰς σέ Mt 18, 15 augetur contextu Mt 18, 21, ubi Christus s. Petrum monet, fratri in ipsum (Petrum) peccanti « septuagies septies » dimittendum taleque fratris peccatum nequaquam Ecclesiae denuntiandum. Facillima solutio huius difficultatis est omissio particulae εἰς σέ, prout eam optimi codices ac nonnulli Patres graeci omittunt. In prima versione evangeliarii palaeoslavici, cuius testis est codex glagoliticus Assemanii, illa particula reapse omissa est.

Ast inde nova oritur difficultas. Cur peccatum fratris post unam alteramque monitionem Ecclesiae denuntiandum sit? Unde tale ius vel officium inquisitoris et iudicis, cum Christus moneat: Nolite iudicare, et non iudicabimini (Lc 6, 37)? Igitur determinandum est, quando officium monendi et denuntiandi obliget. Exemplo multorum Patrum et codicum graecorum praepositio εἰς (σέ) Mt 18, 15 retinenda, at aliter quam Mt 18, 21 (εἰς ἐμέ) interpretanda est. Hanc solutionem ss. Cyrillus et Methodius paucis annis post primam evangelistarii versionem elegerunt, cum etiam reliquas partes evangeliorum ver-

([1]) PG 31, 944 et 1083 et 1201 omisso εἰς σέ; col. 1113 et 1237 cum εἰς σέ.

cerunt. In omnibus enim palaeoslavicis tetraevangeliis, quorum antiquissimi testes sunt codex Zographensis et codex Marianus, particula εἰς σέ Mt 18, 15 servata ac slavice versa est, sed praepositio εἰς Mt 18, 15 aliter versa est ac Mt 18, 21.

In omnibus codicibus palaeoslavicis posterioribus medii aevi nec non in editionibus typis vulgatis εἰς σέ versum est къ тебѣ (ad te), εἰς ἐμέ v. 21 autem въ мѧ (in me). Praepositio graeca εἰς revera non solum *in* (contra, adversus), sed etiam *ad, coram* significare potest, quod Cyrillum, magnum philologum graecum, latere non potuit. Idcirco istam varietatem significationis in versione slavica praepositionibus *къ* et *въ* expressit; tenuis differentia literarum к et в clarius eo augetur, quod praepositio къ semper cum casu dativo construitur, въ autem (sensu hic apto) cum accusativo. Librarii slavici hanc litterarum distinctionem perceperunt ac fideliter usque ad novum aevum servaverunt. At differentiam sensus posterioribus medii aevi saeculis vix perceperunt. Tempore recentiore vel eruditissimos russicos rerum biblicarum ac linguae slavicae peritos, qui egregiam versionem russicam secundum textum palaeoslavicum confecerunt, illa distinctio fugit; etenim къ (v. 15) et въ (v. 21) eadem praepositione adversativa против verterunt.

Ss. Cyrillus et Methodius discipulis suis istam gravem distinctionem къ ac въ Mt 18, 15.21 diserte explicaverunt, prout usque hodie in codice palaeoslavico presbyteri Savvae (Savvina kniga) praeclare servatum est, ubi Mt 18, 15 loco къ тебѣ stat прѣдъ тобоѭ (ante te, coram te). Прѣдъ тобоѭ (pred tobojǫ) proprie non est versio, sed glossa, explanatio, prout idem codex etiam aliis locis quasdam graves rhetoricas ac catecheticas accommodationes verborum biblicorum e catechesibus sive homiliis ss. Cyrilli et Methodii servavit (¹).

Enuntiatione *prědъ tobojǫ — ante te, coram te,* s. Cyrillus difficultatem textus Mt 18, 15 solvit atque differentiam particularum εἰς σέ et εἰς ἐμέ in contextu Mt 18, 15.21 nec non ingeniosam suam versionem *kъ tebě* (ad te) — *vъ mę* (in me) dilucide exposuit. Forsan in traditione ss. Patrum graecorum vel in versione syriaca quosdam nutus huius distinctionis reperit? Forsan in versione syriaca vestigia textus aramaici evangelii s. Matthaei supersunt? Hanc quaestionem rerum biblicarum et linguarum semiticarum peritis relinquo.

(¹) GRIVEC, *Dikcija Assemanijevega evangelistarja* (*Slovo* III, εἰς σέ). — *Idem O težkih mestih v Clozovem glagolitu* (*Dissertationes Academiae scientiarum Slovenicae* (1950), pg. 64.

E traditione Patrum scriptorumque latinorum aevi medii erui potest explicationem *coram te* negligendam non esse. Eruditissimus J. Knabenbauer in commentario supra allegato (pg. 126) notavit: « Iam s. Augustinus.... *in te* explicari posse censet te sciente (sermo 82, 10: tu scis, quia peccavit; Migne 38, 510); similiter Zacharias Chrysopolitanus, Anselmus Laudunensis, Albertus ».

Knabenbauer et Merk opinantur (pg. 127) εἰς σέ « forte assumptum esse ex Lc 17, 4 ». Ast frustra. Hic versus evangelii s. Lucae (etsi septies in die peccaverit in te..., dimitte illi) est parallelus Mt 18, 21. Versus praecedens (si peccaverit in te frater tuus, increpa illum, et si paenitentiam egerit, dimitte illi) solum partim est parallelus Mt 18, 15. Ast traditio textus graeci et palaeoslavici Lc 17, 3 contrarie a traditione textus Mt 18, 15 discrepat. Longe maior numerus codicum graviorum graecorum Lc 17, 3 particulam εἰς σέ hic omittit, quare ipse Merk quoque illam omisit. Testimonium traditionis graecae traditione palaeoslavica singulariter roboratur. In evangelio s. Matthaei 18, 15 omnes codices palaeoslavici, unico cod. Assemanii excepto, continent versionem particulae εἰς σέ; in evangelio Lc 17, 3 autem omnes codices palaeoslavici istam particulam omittunt. J. Vajs in sua reconstructione textus palaeoslavici omnes lectiones usque ad saeculum XIII vel XIV notavit; ast hoc loco nullam lectionem variantem invenit (1). Quo codicum palaeoslavicorum testimonio traditio graeca, illam particulam excludens, graviter confirmatur.

Traditione textus palaeoslavici particula εἰς σέ in versu Mt 18, 15 approbatur, sed alia forma alioque sensu; in versu Lc 17, 3 autem excluditur. Tentanda est reconstructio textus aramaici Mt 18, 15, ut quaestio ardua fortasse ad liquidum perducatur.

Δένδρον σαπρόν - καρπὸς σαπρός

Simili generi formarum ac illud *Na semь Petrě* codicis glagolitici Assemanii et **Прѣдъ тобоѭ** codicis cyrillici Savae accensenda est singulariter propria interpretatio paleoslavica monitorum Christi apud Mt 12, 33, in codice eiusdem presbyteri Savae (Savvina Kniga) superstes.

(1) J. Vajs, *Evangelium s. Lucae palaeoslovenice*. Pragae 1936, pg. 89.

Verba Christi de arbore mala et fructu malo apud Mt. 12, 33 (cfr. Mt 7, 17) et Lc 6, 43 crux interpretum esse videntur. Exegetae enim adiectivum σαπρός voce *malus* vertunt, versionem Vulgatae secuti, dum lexica graeca tam generalia quam biblica de arboribus et fructibus non nisi sensum *putridus* admittunt.

Amplissimum Lexicon graecum scientificum, a. 1949/51 Athenis (¹) editum, sub verbo σαπρός sensum *malus* (ἐλαττωματικός, κακός), utpote recentiorem (νεώτερον), solum de personis, de sermone, de actionibus, de statibus (ἐπὶ καταστάσεων, Zustände) admittit; de sermone affert exemplum Eph 4, 39 λόγος σαπρός. De arboribus fructibusque talem sensum non memorat, quamquam linguae N.T. satis rationem habet.

Fr. Zorell in *Lexico graeco N.T.* (II. ed. 1931) sub voce σαπρός affert: 1. putridus, rancidus, marcidus, cariosus, vitiosus, est vox valde universalis et *plantis*, cibis, carni, aquae, lapidibus sive interno vitio sive vetustate curruptis applicatur: de arbore et fructu; 2. metaphorice, in genere animi et morum: vitiosus, malus, corruptus. Zorell itaque praeclare concordat cum amplissimo Lexico graeco scientifico, viginti annos post ipsum edito. Ast *Commentarius in Ev. s. Matthaei* (III ed. 1922), a Knabenbauer et Merk ex eodem ordine eruditorum in eadem serie *Cursus Scripturae Sacrae* editus, solum versionem Vulgatae (*malus*) ponit et explicat; ad Mt. 13, 48 (de captura piscium) uncis inclusam vocem *putrida* ponit, sed nulla addita explicatione, cur nec hic nec apud Mt 7, 17 et 12, 33 vocis graecae ratio habeatur.

M. J. Lagrange in libro Evangile selon s. Matthieu (1927) Mt 7, 17 σαπρός vertit *méchant* (arbre), *mauvais* (fruits), Mt 12, 33 autem utrumque eodem vocabulo *mauvais*. Ad Mt 7, 17 annotat quidem σαπρός significare, *moisi*, *pourri*, sed hunc sensum excludit verbis: «ce qui empêcherait toute production bonne ou mauvaise; le mot est donc choisi à cause de la comparaison (pg. 153)». In libro Ev. selon s. Luc. (1921) ad Lc 7, 43 monet σαπρός significare *pourri*, sed addit: «sens plus récent *mauvais de sa nature*, le seul qui convienne ici (pg. 201). P. Dausch cum paucis aliis Mt 12, 33 σαπρός de arbore et fructu vertit *faul*, ratione habita v. 34 de malitia pharisaeorum; at apud Mt 7, 17 et Lc 6, 43 idem nomen vertit voce *schlecht* (²).

(¹) Μέγα λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης. Τόμος ὄγδοος, pg. 6467.
(²) P. Dausch, *Die drei älteren Evangelien*⁴ (1932), pg. 137; 199 et 467.

Difficultas tantae discrepantiae inter lexica scientifica atque exegesim illorum locorum in evangeliis s. Matthaei et Lucae nondum satis soluta est. In texto graeco NT et arbor et fructus πονηρός (malus) dici potuit, attamen haec vox solum Mt 7, 17 de fructu tantum ponitur. Vox σαπρός itaque vix fortuito tanta constantia repetitur.

Ista difficilis dubiaque quaestio s. Cyrillum Thessalonicensem minime latuit. Cyrillus, magnus philologus graecus et slavicus, qui verbum βάλλω in vario contextu magna subtilitate aptissime variis slavicis verbis vertit, etiam perspicere potuit significationem vocis σαπρός late patere. Ideo verba δένδρον σαπρόν - καρπὸν σαπρόν (acc.) vertit: **дрѣво прахнѣно – ꙗгодѫ изгнилѫ**. Huic versioni sigillum Cyrilli impressum est. Vocabulum σαπρόν bis repetitum non serviliter, sed libere vertitur ratione habita contextus. Palaeoslavicum **прахнѣнъ** hic (arborem) marcidam (morsch; trhel) et interno vitio laborantem significat. Gravis diversitas significationis σαπρόν in contextu cum arbore ac fructu modernos exegetas fugit. Lagrange et alii errant, cum asseverant arborem putridam fructus ferre non posse. Etenim σαπρόν, arbori attributum, non arborem *putridam*, sed interno vitio vel vetustate laborantem significat, qui morbus fructibus marcidis, cariosis vel putridis proditur. Hic vel similis sensus lexico eruditi Zorell diserte commendatur.

Praeter lectionem palaeoslavicam, supra laudatam, eodem tempore in codicibus palaeoslavicis (excepto codice Savae) existebat lectio: **дрѣво зло – плодъ зълъ** (arbor mala-fructus malus). Ista lectio cum Vulgata latina congruens, prorsus praevaluit.

Quaestionem philologicam slavicam istius lectionis codicis presbyteri Savae ulterius in *Slovo* fasc. IV tractabo.

Exempla, e versione evangeliorum palaeoslavica allata, testantur in illa servata esse vestigia ingenii et eruditionis s. Cyrilli Thessalonicensis, magni theologi et philologi, ab eruditis Byzantinis et Romanis coaevis non immerito cognomine *philosophi* ornati, quod idem fere significat ac gallicum *savant génial* (1). Quapropter traditio textus palaeoslavici ab exegetis et criticis textus s. Scripturae non est negligenda.

Franciscus Grivec

(1) Cf. *Quaestiones Cyrillo-Methodianae* in *OChP* 1952, pg. 119.

Zwei bisher unbekannte Briefe des Kardinals Bessarion

Den acht Briefen Bessarions, die ich in dieser Zeitschrift veröffentlichen (1) konnte, füge ich heute zwei weitere an, auf die ich im August 1953 in Venedig stiess. Beide Briefe verdienen sicher eine Veröffentlichung, nicht bloss wegen ihres Verfassers, der dadurch in seiner überragenden Grösse immer mehr auch in den Einzelheiten erfasst werden kann, sondern auch wegen ihres geistlichen Inhalts. Der eine Brief, am 14. Juli 1470 von Rom aus an den venezianischen Patrizier Peter Mauroceno in italienischer Sprache gerichtet, gibt diesem Nachricht, dass er die für einige Kirchen der Stadt Vicenza gewünschten Ablässe besorgen werde. Diese Sache sei, so meinte er, eine « fromme und geziemende Sache ». Auch erfülle er damit einen Dienst aufrichtigen Wohlwollens gegen den Bittsteller und seinen Vater Paul. Der zweite Brief, am 18. August 1463 von Venedig aus an den Kanoniker in Vicenza Alexander de Novo in lateinischer Sprache gesandt, ist ein amtlicher Brief des Apostolischen Gesandten Bessarion. Er übertrug ihm die Schlichtung einer Streitfrage (offenbar kirchlicher Natur), die aus der beiliegenden Bittschrift und einer beigefügten Unterschrift des Legaten zu erkennen sei; leider fehlen heute diese Beilagen. Das Schreiben des Apostolischen Legaten ist trotz seiner Kürze und trotz des Mangels der Beilagen ein gutes Zeugnis für die Tatkraft und den Gerechtigkeitssinn Bessarions. Der Grieche, der ehemalige Metropolit von Nikaia, hatte sich auch im Abendland seit seiner Tätigkeit auf dem Konzil von Florenz und seiner Erhebung zum Kardinal gut eingebürgert, eine Persönlichkeit, die auch den Heutigen, die zwischen dem Morgenland und Abendland ein besseres Verständnis ersehnen, viel zu sagen hat. Bringen wir nunmehr den Text der zwei Briefe.

I. - Bessarion an Peter Mauroceno, Rom, 14. Juli 1470.

Venedig, Staatsarchiv, Sala diplomatica Regina Margherita, N. 3-III, das Original, auf Papier, mit Resten eines roten Wachssiegels.

Nobilis et generose vir, amice carissime.

Poichè per una vostra ze rechiedesti concession de indulgencia per quelle chiesie de la villa de San Vincencio, fessemo far la lettera 3

(1) Vergl. *Orientalia Christiana Periodica*, XV (1949) 277-290.

sopra ziò secondo lo tenor de la dimanda vostra; parendozi et cossa pia et conveniente a far, per la syncera benevolencia qual portiamo et a la magnificencia del patre vostro et a vui. Non existimando nui esser molto bisogno mandarvi dita lettera cum grande celerità, espetavamo opportunità di messo, per lo qual vi fosse portata. Interea habiamo receputa questa ultima vostra in lo tenor medemo che la prima; a la qual non accade altra risposta, solo ut avisamo come per lo portator presente vi mandiamo dita lettera la qual avanti recever questa ultima vostra era fata, et non mancho volentieri cha vui la haveti dimandata. Bene valete. Lo magnifico patre vostro salutareti per nostra parte.

Ex urbe die XIIII iulii MCCCCLXX.

Rückseite: Spectato viro nobilique patricio veneto Petro Mauroceno magnifici domini Pauli filio amico nostro carissimo.

Episcopus Sabinensis, B(essarion) patriarcha Constantinopolitanus, Nicenus.

6 Bessarion schreibt an Papst Pius II. in seinem Brief aus Venedig, 26. Juli 1463, dass die Venezianer wegen der Förderung des Kreuzzuges nach Deutschland, Böhmen und Ungarn absenden « unum ex primariis civibus, dominum Paulum Mauriceno »; vgl. L. Mohler, *Aus Bessarions Gelehrtenkreis*, Paderborn 1942, 517.

II. - Bessarion an Alexander de Novo, Venedig, 18. August 1463.

Venedig, Bibliothek San Marco, Lat. 4071 (XIV, 311).

Original, auf Papier, mit Resten eines roten Wachssiegels.

B(essarion) episcopus Thusculanus, cardinalis Nicenus, Apostolice Sedis legatus.

Venerabilis vir nobis in Christo dilecte.

Videbitis supplicationem presentibus introclusam et signaturam nostram.

Volumus et ita vobis tenore presentium auctoritate nostre legationis committimus et mandamus, quatenus iuxta dicte supplicationis et signature tenorem procedetis et iustissime partibus ministretis.

Datum Venetiis die XVIII augusti MCCCCLXIII.

Rückseite: ⟨Vener⟩abili viro et egregio doctori Alexandro de Novo cano⟨nico⟩ ⟨V⟩icentino nobis in Christo dilecto.

4 Die Bittschrift mit der Unterschrift des Apostolischen Legaten fehlt heute. 7 Bessarion ging am 5. Juli 1463 als Apostolischer Legat nach Venedig für die Sache des Kreuzzuges; vgl. L. Mohler, *Kardinal Bessarion*, I, Paderborn 1923, 312. 8 Man würde erwarten *procedatis*.

Georg Hofmann S. I.

Der Sermo des Philoxenos von Mabbug de annuntiatione Dei Genitricis Mariae.

Zum ersten Male herausgegeben mit einer Einleitung und Übersetzung.

I.

Über Leben und Werk des Philoxenos finden wir bei A. Baumstark die notwendigen Angaben (1). Weitere Notizen bringen Vaschalde (2) und Budge (3).

Aksenājā, später Philoxenos genannt, war geboren in dem Dorfe Taḥal, wahrscheinlich an der persischen Grenze gelegen, in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts. Von seinen Eltern wissen wir nichts. Er wurde aber in frühen Jahren getauft und kam später nach Edessa. Schon früh wurde Philoxenos bekannt als ein eifriger Disputator in der Verteidigung der monophysitischen Lehre. Im Jahre 485 wurde er Bischof von Mabbug (Hierapolis). Nach Josue Stylita hielt er sich 497/498 für kurze Zeit in Edessa auf. Mit Flavian II., der 498 Patriarch von Antiochien wurde, geriet er in einen scharfen Gegensatz. Nach einem kampfreichen Leben starb er wahrscheinlich im Jahre 523.

Viele seiner Werke sind noch nicht ediert (4).

Jakob von Edessa hatte eine hohe Meinung von der schriftstellerischen Qualität des Philoxenos, ebenso Assemanus und Wright. Nöldeke vollends bezeichnet ihn als « einen Meister des syrischen Stils », der « die Sprache mit vollkommener Freiheit beherrscht ». Hiermit übereinstimmend urteilen auch Guidi und Duval, der von einem « talent litteraire » spricht (5).

Der Sermo des Philoxenos ist uns überliefert in der Londoner Handschrift Br M add 14, 727, bei Wright Nr. 848. Sie hat 177 Blätter, die Schrift ist gut leserlich. Sie stammt aus dem 13. Jahrhundert.

(1) A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, S. 141-144.

(2) A. Vaschalde, *Philoxeni Mabbugensis tractatus de trinitate et incarnatione, in Corpus scriptorum christianorum orientalium: Scriptores Syri*, tomus 27, Lipsiae 1907, S. 1-5 de vita et scriptis.

(3) W. Budge, *The discourses of Philoxenos, bishop of Mabbôgh*, vol. II, London, 1894.

(4) S. die Zusammenstellung ausser bei Baumstark auch bei Vaschalde a.a. O. und bei Bugde, S. XLVIII-LXVI. Dazu S. XVII-XXVI.

(5) Budge, *Preface*, S. XII-XIII.

Der Sermo umfasst fol. 26a-30b [1]. Der Text hat dem Herausgeber in deutlichen Schwarz-Weiss-Photographien vorgelegen.

In seinem Werke Tractatus de trinitate et incarnatione erwähnt Philoxenos die Verkündigungszene. Er bringt die Worte des Engels und führt unmittelbar daran an, dass die Propheten auf die Incarnation hingewiesen hätten [2]. Diese textliche Situation passt genau auf unseren Sermo, sodass wir hier einen Beweis für die Echtheit des Sermo haben, abgesehen von den sprachlich-stilistischen Momenten. Auch in ihm folgen nach den Engelsworten die Hinweise auf die Propheten (fol. 26 b).

In einer Zitatensammlung, die zu Anfang und Ende unvollständig ist und von einem jakobitischen Geistlichen angelegt wurde, um durch die Zusammenstellung von Aussprüchen berühmter Kirchenväter und Aszeten die Lehre von der Kirche, hauptsächlich aber die christologische, zu illustrieren und zu befestigen, findet sich auch ein Zitat aus dem Sermo des Philoxenos de annuntiatione, Anfang. ܦܪܝܫ ܡܠܐܟܐ ܒܩܠܐ ܕܪܘܚܐ ܘܐܬܐ ܘܐܡܪ ܕܝܢ ܟܠܗ ܘܦܘܠܣ ܐܦ ܡܕܡ ܠܟܠܠ ܡܢ ܢܒܝܐ ܕܪܘܚܐ ܘܐܬܐ ܘܐܡܪ

Der Text ist wörtlich dem Sermo entnommen (vergl. fol. 27a die letzten Zeilen) und ist uns überliefert in der Berliner Handschrift Brl 201 (Sachau 165), dessen Datum nicht vorhanden ist. Sie kann dem 14. Jahrhundert angehören [3]. Aus diesem Zitat geht hervor, dass man dem Sermo de annuntiatione des Philoxenos in christologischen Fragen eine hohe Bedeutung beimass. Zugleich wird der Sermo hierdurch als christologisch charakterisiert.

Wir weisen hin auf einige besondere Formulierungen und Vokabeln, die neuartig sind und der Lexikographie dienen können. Wir führen diese Ausdrücke und Vokabeln nach der Handschrift an.

I. *Formulierungen.*

Fol. 26 b, Z. 3 v. u.: ܐܫܬܟܚ ܠܒܪ ܡܢ ܣܡܝܘܬܐ = ausserhalb der Blindheit gefunden werden = sichtbar sein, gesehen werden mit anschliessendem ܕ, das hier temporale Bedeutung hat und für ܒܙܒܢܐ ܕ

(1) W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, part II, London 1871, S. 886 b und 887 a.

(2) Vaschalde, S. 74-75.

(3) E. Sachau, *Die Handschriftenverzeichnisse der Staatsbibliothek zu Berlin*, Bd. 23: *Die syrischen Handschriften*, Berlin 1899, 2. Abt., S. 664 a u. S. 663b-667b. Das Zitat auf fol. 5a der Handschrift.

steht. Fol. 27 a, Z. 1: ܕܡܐ = scheinen, den Anschein haben; ܕܡܐ ܕ = es hat den Anschein, dass. Fol. 27 a, Z. 2: ܪܓܫ « inne werden, bewusst werden, erleben; ܪܓܫܬ ܕ = sie erlebte es, dass. Fol. 29 a, Z. 5 v. u.: ܚܕܐ ܡܢ ܚܕܐ = hintereinander, nacheinander, abwechselnd, in verschiedener Form oder Art und Weise. Fol. 28 b, Z. 3 v. u.: ܐܕܢܐ ܡܨܝܬܐ = geneigtes Ohr. Fol. 28 b, Z. 13: ܐܝܟܢܐ ܕ = sodass; Fol. 28 b, Z. 14-15: ܐܝܟܢܐ ܕܠܐ ܡܫܟܚܐ ܡܠܬܐ = sodass es dem Worte nicht möglich ist, d. h. das Wort kann nicht, vermag nicht. Fol. 27 b, Z. 3: ܐܬܢܟܪܝ = fremd sein, nicht erkannt werden.

2. *Vokabeln*

Fol. 27 a, Z. 8: ܟܒܪ = sich verändern, in eine Form des Sichtbarwerdens übergehen, eine bestimmte Form des Daseins annehmen; eine spezifisch monophysitische Terminologie bei Philoxenos. Fol. 27 a, Z. 6: ܗܠܝܢ wird als Artikel gebraucht, ܡܢ ܗܠܝܢ ܐܚܪܢܐ ܪܘܚܢܐ = von den anderen, d. h. weiteren Geistern. Fol. 27 a, Z. 3 v. u.: ܦܪܚ = mit den Flügeln schlagen, die Flügel bewegen, fliegen. Fol. 28 b, Z. 9. u. 11: ܡܢ = gegenüber, vor. Fol. 29 a, Z. 7: ܠܘܬ = in, während, ܠܘܬ ܡܘܟܟܗ in seiner Erniedrigung. Fol. 29 a, Z. 5 ܒܝܕ = durch, vermittels wie ܠ pass. Fol. 30 a, Z. 3 v. u.: ܣܟܐ = richten auf, ausrichten nach. Fol. 30 a, Z. 13 ܕܘܟ Ethp. = sich herablassen, sich erniedrigen. Fol. 30 a, Z. 2: ܐܟܕ ܕ = ܟܕ = indem. Fol. 29 b, Z. 6 v.u.: ܠܘܬ = gegenüber, ܠܘܬ ܝܕܥܬܐ ܕܝܠܗ = seiner Erkenntnis gegenüber.

II.

Im Zuge mariologischer Forschungen auf dem Gebiete der älteren syrischen Literatur sollte Philoxenos von Mabbug nach seinen mariologischen Anschauungen befragt werden. Dazu war erforderlich, dass neben den schon edierten Werken sein einzigster, noch nicht veröffentlicher Sermo über die Gottesmutter de annuntiatione herangezogen werden musste. Es stellte sich aber heraus, dass dieser Sermo eigentlich kein mariologischer ist, sondern ein christologisch-angelisches Thema behandelt, die Frage nämlich, inwiefern Christus und der Engel der Verkündigung die Form und Gestalt eines Menschen annehmen konnten. Wie überhaupt in seinen Werken, so bietet Philoxenos auch in diesem Sermo wenig über die Gottesmutter, sodass sich eine mariolo-

gische Ausbeute bei Philoxenos kaum lohnt. Dafür aber ist der Sermo christologisch interessant, weshalb er auch hier mitgeteilt wird.

I. Lebon hat in einer aufschlussreichen Abhandlung «La christologie du monophysisme syrien» die bedeutenden monophysitischen Lehrer der Frühzeit Timotheus Aelurus, Philoxenos von Mabbug und Severus von Antiochien nach ihren Anschauungen über Christus untersucht und ist zu der Feststellung gekommen, dass die Incarnation von Philoxenos als eine appropriatio der menschlichen Natur und eine participatio des göttlichen Wortes an der Menschennatur aufgefasst wird (1). Dieser Anschauung wird auch in unserem Sermo gehuldigt und sie wird in etwa konkretisiert. Die menschliche Natur tritt hier auf als eine forma der göttlichen Natur. Es ist die Frage, inwieweit diese Forma mit dem Göttlichen eine Einheit werden kann. Oder schaut hier Philoxenos die menschliche Natur unter der Kategorie der forma?

Text

[26a] ܕܩܕܝܫܐ ܦܝܠܘܟܣܝܢܘܣ ܕܡܒܘܓ ܡܐܡܪܐ ܕܥܠ ܣܘܒܪܗ ܕܝܠܕܬ ܐܠܗܐ ܡܪܝܡ.

ܚܒܝܒܝ: ܡܢ ܕܝܢ ܐܠܗܐ ܕܓܒܪܐܝܠ ܕܢܣܒܪܝܗ ܠܒܬܘܠܬܐ ܡܪܝܡ ܥܠ ܒܛܢܗ ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ. ܡܫܬܐܠܐ ܐܝܟܢܐ ܒܒܛܢܗ ܒܒܬܘܠܘܬܐ. ܘܐܬܓܠܝ ܠܗ ܘܡܠܠ ܥܡܗ ܕܙܘܥܐ ܘܢܘܗܪܐ. ܫܠܡ ܠܟܝ ܡܠܝܬ ܛܝܒܘܬܐ. ܡܪܝܐ ܥܡܟܝ. ܡܒܪܟܬܐ ܐܢܬܝ ܒܢܫܐ. ܘ ܐܡܪ ܠܐ ܬܕܚܠܝܢ ܡܪܝܡ. ܐܫܟܚܬܝ ܓܝܪ ܛܝܒܘܬܐ ܠܘܬ ܐܠܗܐ. ܘ ܗܐ ܬܒܛܢܝܢ ܒܒܛܢܐ ܘܬܐܠܕܝܢ ܒܪܐ. ܘܬܩܪܝܢ ܫܡܗ ܝܫܘܥ. ܗܢܐ ܢܗܘܐ ܪܒܐ. ܘ ܒܪܗ ܕܥܠܝܐ ܢܬܩܪܐ. ܘܢܬܠ ܠܗ ܡܪܝܐ ܐܠܗܐ ܟܘܪܣܝܐ ܕܕܘܝܕ ܐܒܘܗܝ. ܘܢܡܠܟ ܥܠ ܒܝܬܗ ܕܝܥܩܘܒ ܠܥܠܡ. ܘܠܡܠܟܘܬܗ ܫܘܠܡܐ ܠܐ ܢܗܘܐ. ܘܡܢ ܠܘܬ [26b] ܗܠܝܢ ܗܝ ܫܐܠܬ: ܕܐܝܟܢܐ ܡܡܟܢ ܕܢܗܘܐ ܛܠܝܐ ܡܢ ܠܐ ܗܘܐ ܙܘܘܓܐ. ܐܡܪ ܦܝܣ ܠܗ ܡܠܐܟܐ. ܕܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܬܐܬܐ ܥܠܝܟܝ: ܘܚܝܠܗ ܕܡܪܝܡܐ ܢܓܢ ܥܠܝܟܝ. ܘܡܛܠܗܢܐ ܗܘ ܕܡܬܝܠܕ ܩܕܝܫܐ ܢܬܩܪܐ ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ. ܗܟܝܠ ܠܘܬ ܒܬܘܠܬܐ ܐܡܪ ܡܠܐܟܐ ܡܢ ܐܠܗܐ ܕܢܣܒܪ ܥܠ ܛܠܝܐ ܘܡܘܠܕܐ: ܕܗܘ ܕܥܠܬ ܒܠܒܘܗܝ ܡܠܟܝܢ ܡܢ ܢܒܝܐ: ܘ ܗܘ ܐܦ

(1) In «Das Konzil von Chalcedon; Geschichte und Gegenwart» hrsg. von A. Grillmeier u. H. Bacht, I, Würzburg 1951, S. 438.

ܗܘ ܡܬܟܠܗ. ܟܕ ܚܙܘܐ ܗܘ ܕܐܬܚܙܝ ܠܒܢܝܢܫܐ. ܒܠܐ ܐܠܗܐ ܓܝܪ
ܕܟܠܝ ܗܘܐ ܕܢܗܘܐ ܒܪܢܫܐ ܐܡܪ ܠܗ̇ (1) ܡܬܟܠܗܘܢ ܟܕ ܐܠܗܘܬܗ ܡܠܐܟܐ.
ܐܬܚܙܝ ܐܝܟ ܒܪܢܫܐ. ܘܟܕ ܒܚܙܘܐ ܪܘܚܐ ܗܘ ܐܬܚܙܝ ܒܕܡܘܬ ܦܓܪܐ. ܗܘ
ܕܐܝܟ ܚܙܘܐ ܗܘܐ ܐܦ ܡܠܬܗ. ܗܘ ܕܟܕ ܠܐ ܒܐܘܣܝܐ ܗܘܐ ܗ̄ܘܐ ܐܬܚܙܝ
ܠܗ̇. ܐܦ ܗܘܝܐ ܠܐܘܢܐ ܫܡܥܬ ܘܐܬܬܪܥܝܬ: ܒܡܠܐ ܕܐܡܪ ܠܗ̇. ܠܐ ܬܕܚܠܝܢ
ܡܪܝܡ (sic!) . ܐܫܟܚܬ ܓܝܪ ܠܒܪ ܡܢ ܚܫܒܬܗ ܕܡܠܟ ܠܘܬܗ ܡܢ
ܐܒܗܬܐ. ܘ ܟܕ ܠܒ ܠܒܟ ܗܘܘ ܘܐܬܡܢ. ܘܟܠܐ ܕܒܪܬܐ ܐܝܬܐ ܕܠܐ ܐܫܬܪܪ
ܒܟܠܗܘܢ (27 a) ܕܗܘܐ ܕܐܬܪܘܢܝܬ. ܡܟܝܠ ܡܬܝܐ ܗܘܬ ܓܝܪ ܒܟܠܐ ܟܕ
ܠܚܙܬܐ ܕܐܠܗܐ. ܘܐܬܪܘܢܝܬ ܫܡܥܬ ܟܕ ܪܓܫ ܕܠܒܪܢܫܐ ܡܫܘܝܐ ܚܙܝܐ.
ܐܝܟܢܐ ܕܗܝ ܕܟܠܬܐ ܐܬܚܙܝܬ ܒܪܢܫܐ ܗܘܝܐ ܡܫܟܚܐ ܐܫܟܚܬ ܗܘܐ ܕܡܪܝܡ
ܡܬܩܢܝܐ. ܡܛܠ ܕܠܐ ܓܝܪ ܫܡܥܬ ܡܢܐ ܕܢܗܘܐ: ܐܘ ܒܡܠܐܟܐ ܐܘ ܒܚܙܘ ܡܢ
ܗܟܢ ܐܝܟ ܕܪܘܚܐ: ܐܡܪܢ ܕܟܠ ܚܕ ܡܢܗܘܢ ܕܢܒܥܐ ܒܗ. ܘܠܐ ܐܫܟ
ܡܕܡ ܐܚܪܢ ܕܟܠ ܘܠܟܢ ܡܢ ܗܘܐ ÷ ܚܘܝ ܗܘܝܠܐ ܡܠܐܟܐ ܟܕ
ܚܙܬ ܕܡܘܡܝܗ. ܗܟܢ ܕܫܟܒ ܡܪܝܗ. ܟܕ ܐܫܟܚܘܗ ܕܢܚܫܒ ܐܦ ܗܘ
ܠܗܘܕܝܡ ܡܢ ܫܡܝܐ ܠܐܪܥܐ. ܘ ܡܢ ܙܒܢ ܪ̈ܘܚܐ ܠܗܐ ܒܢܝܢܫܐ. ܘ ܢܩܦ
ܡܢ ܓܘ ܪܡܫܐ. ܘܐܫܟܚܬ ܠܒܗ ܡܢ ܐܪܥܐ ܕܐܬܡܢ. ܟܠܐ ܗܘܐ
ܠܒܗ ܡܢ ܐܪܥܐ ܟܕ ܠܐ ܦܠܚ ܐܢܝ: ܘ ܡܪܗ ܢܩܦ ܠܟܠܐ ܡܢ ܫܡܝܐ
ܘܪܡܫܐ. ܟܕ ܠܐ ܫܒܩ ܠܒܢ ܡܢܗܘܢ. ܦܛ ܦܪܚ ܡܠܐܟܐ ܒܓܦܐ ܕܪ̈ܘܚܐ.
ܘܐܬܐ ܘܦܪܚ ܙܒܢ ܒܡܠܬܐ. ܘܢܦܩ ܐܦ ܡܪܗ ܠܟܠܐ ܡܢ ܒܝܬܐ ܕܪܘܚܐ.
ܘܐܬܐ ܘܦܪܚ [27 b] ܘܪܘܚܐ ܐܠܗܘܬܐ ܐܠܗܐ ܒܟܠܗ: ܘܐܝܟ ܕܠܒܫܪܬܐ
ܚܙܐ ܗܘܐ ܠܗ ܟܠܐ ܒܚܝܐ ܕܚܙܪܐ ܒܗ. ܚܙܐ ܓܝܪ ܒܡܠܟܘܬܐ
ܠܡܠܐܟܐ ܒܪܢܫܐ ܘܠܐ ܐܬܚܫܒ ܡܢܗ ܕܐܠܗܘܬܗ ܡܠܐܟܐ. ܘܚܙܬ ܐܦ ܒܪܢܫܬܐ
ܠܐܠܗܐ ܒܪܢܫܐ. ܐܠܐ ܐܬܚܫܒ ܡܢܗ ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܕܡܬܓܫܡ. ܕܡܠܐ ܗܘܐ ܘܠܐ
ܕܡܠܐ ܗܘܐ ܠܒܢܝܢܫܐ ܡܠܐܟܐ. ܘܕܡܠܐ ܗܘܐ ܐܦ ܟܕ ܫܟܝܒ ܡܫܬܠܛ
ܡܢܗܘܢ ܠܒܢܝܢܫܐ ܐܠܗܐ. ܒܡܟܠܬܐ ܓܝܪ ܫܒܩ ܡܠܐܟܐ ܠܡܠܟܘܬܐ:
ܕܗܘܐ ܡܢܗ ܡܟܠܬܐ ܡܪܗ ܒܪܢܫܐ. ܘܟܕ ܚܙܬܗ ܠܟܠ ܕܗܘܐ ܒܪܢܫܐ
ܘܡܟܠܬ ܐܠܗܐ. ܡܛܠ ܕܠܐ ܗܘ ܐܫܬܠܚ ܡܢ ܗܘ ܕܐܠܗܘܬܗ ܡܠܐܟܐ
ܟܕ ܐܬܚܙܝ ܒܪܢܫܐ. ܘܠܐ ܡܪܗ ܐܫܬܒܩ ܡܢ ܗܘ ܕܐܠܗܘܬܗ ܐܠܗܐ:

(1) In der Hs steht ܠܗ, wir lesen ܠܗ̇.

ܟܕ ܐܬܝܕܥ ܠܡܠܟ ܡܢ ܒܝ̈ܫܬܐ ܒܝܫܬܐ. ܒܬܪ ܟܢ ܚܙܐ ܗܘ ܕܒܗ ܡܠܟܐ ܗܘ ܠܗ ܒܠܒܗ ܕܢܬܩܛܠ: ܒܬܪ ܗܘܐ ܘܐܬܐ ܐܠܝܐ. ܘܡܛܠ ܕܒܠܒܗ ܗܘܐ ܡܚܫܒܐ ܕܢܗܘܐ ܒܢܝܫܐ ܟܕ ܠܐ ܡܬܡܠܟ. ܐܬܝܕܥ ܐܦ ܐܠܝܐ. ܘܡܛܠ ܕܒܠܒܗ ܗܘܐ ܒܢܝܫܐ ܟܕ ܐܝܠܘܗܝ ܡܠܐܟܐ. ܗܟܝܠ ܒܠܒܘܗܝ ܡܠܐܟܐ ܚܙܐ ܘܐܬܬܗ ܕܡܛܠ ܗܘ ܐܣܬܟܠ [28 *a*] ܕܗܪܘܕܣ. ܡܪܗ ܕܝܢ ܒܡܪܬܐ ܗܪܘܕܐ ܡܪܬܒܐ. ܗܘ ܐܬܝܕܥ ܒܚܙܬܐ ܕܕܡܝܐ ܠܒܪܢܫ. ܡܪܐ ܕܝܢ ܒܡܪܬܐ ܡܠܟܝܢ ܒܢܝܫܐ ܐܝܟ ܫܦܪ ܡܢ ܚܫܒܬܐ. ܒܬܪ ܫܒܩ ܗܘܐ ܒܚܙܬܗ ܐܠܝܐ: ܐܠܐ ܢܛܪ ܡܢܗ ܡܠܟܐ ܗܘ ܕܒܠܒܘܗܝ ܫܒܪ ܡܠܐ ܗܘܐ ܕܘܡܪܐ. ܒܚܙܬܐ ܕܡܠܟܐ ܗܘܬ ܠܗܪܬܐ ܐܬܝܕܥ ܡܠܐܟܐ. ܕܐܦ ܟܕ ܚܙܐ ܕܠܗ ܢܠܦ ܕܟܠ ܕܘܡܪܐ ܡܫܬܒܪ ܗܘܐ. ܡܛܠ ܚܙܐ ܕܠܐ ܢܦܠ ܒܗ ܒܬܘܠܬܐ ܒܡܠܬܐ. ܟܕ ܒܟܠ ܡܢ ܐܕܢܐ ܘܫܡܥ ܒܗ. ܫܠܡܬ ܒܪ ܡܠܬܐ ܕܡܠܐܟܐ ܕܐܠܗܐ ܡܠܠܬܐ ܐܬܬ ܘܫܡܥ ܒܗ. ܢܒܝܐ ܕܡܠܐܟܐ ܒܗ ܢܒܝܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܠܒܪܬܐ ܐܢܬܐ ܦܩܕ ܘܢܦܠ ܒܗ (1): ܕܐܦ ܡܢܗ ܒܪܐ ܢܒܝܐ ܒܠܒܗ ܕܒܛܢܬ. ܗܘ ܕܗܘܐ ܡܠܗ ܦܬܚ ܗܘܐ ܘܦܢܝܢ: ܕܐܦܠܐ ܢܘܪܬܐ ܕܒܠܒܗܘܢ ܬܘܚܡܐ. ܫܡܥ ܠܗ ܠܡܒܪܬܗ ܡܦܩܒܪ ܗܘܐ ܡܠܐܟܐ. ܡܛܠ ܦܐܪܐ ܕܡܒܣܒ. ܗܘ ܕܒܪ ܐܠܝܫܒܥ: ܐܦ ܡܢܗ ܐܬܟܬܒ ܡܫܒ. ܒܬܪ ܗܘܐ ܡܠܐܟܐ ܒܟܠ ܚܕܐ ܕܡܠܗ: ܠܐܠܗܐ ܡܠܟܐ ܘܡܢܬܐ ܠܒܪܘܟܬܐ: ܒܟܠ ܗܘ ܕܒܪ [28 *b*] .... (2) ܒܬܘܠܬܐ ܒܗ (3). ܡܢܝܢܬܐ ܗܘܬ ܡܠܐܬܗ ܕܪܘܚܐ. ܐܠܐ ܒܬܪ ܫܩܝܒ ܢܣܒܪܐ ܗܘܬ ܠܬܡܟܠ ܡܫܠܬܐ ܕܡܪܗ: ܗܢܐ ܕܗܘܐ ܦܪܢܐ. ܢܦܩ ܡܪܐ ܡܢ ܒܠܒܐ ܒܠܒܐ: ܘܐܬܐ ܠܒܗܝܐ ܐܝܬܝܐ. ܘܠܐ ܚܙܐܘܗܝ ܢܒܝ̈ܐ ܗܡܢܐ ܟܕ ܒܒܪ ܗܘܐ ܒܢܬܗܘܢ. ܘܒܡܠܐܟܐ ܒܢܝ̈ܫܐ ܠܐ ܐܬܡܪܝܗ ܠܡܚܙܐ. ܠܐܠܗܐ ܕܝܢ ܟܕ ܒܒܪ ܗܘܐ ܒܢܬܗ ܫܪܬܐ ܕܪܘܚܐ ܕܒܟܠ: ܐܦܠܐ ܗܠܝܢ ܪܘܚܐ ܚܙܐܘܗܝ. ܐܬܦܫܩ ܚܕ ܡܠܐܟܐ ܟܕ ܢܒܬ ܡܢ ܒܢܝܢܐ ܕܒܠܒܗܘܢ ܦܪܢܐ. ܘܐܬܐ ܐܦ ܡܪܗ ܐܬܢܨܒ ܟܕ ܒܒܪ ܒܢܬܗܘܢ: ܡܢ ܚܙܬܐ ܕܒܠܒܗܘܢ ܪܘܚܐ. ܡܛܒܝܢ ܡܠܐܟܐ ܡܢ ܒܢܝ̈ܫܐ. ܐܦܟܐ ܪܘܚܐ ܡܢ ܦܪܢܐ. ܡܪܐ ܕܝܢ

(1) Wir lesen für ܠܗ das Wort ܒܗ.

(2) Wir ergänzen hier ܕܝܢ, weil ein ܕ noch halb leserlich ist.

(3) Dieses ܒܗ streichen wir, da es wohl wegen der Silbenzahl hinzugefügt worden ist.

ܠܗ̇ܢ ܡܢ ܡܠܐܟܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܠܐ ܫܟܝܚܐ ܡܠܬܐ ܠܡܫܥܝܘ. ܗܢܘ ܕܝܢ ܐܝܟ
ܒܪܢܫܐ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ. ܐܝܟ ܒܟܘܪܐ ܡܢ ܟܠ ܒܪܝܬܐ. ܐܝܟ ܒܪ ܐܠܗܐ ܡܢ
ܟܠ ܗܘܢܐ (ܗܘܢܐ ?). ܒܟܠ ܐܬܝܠܕ ܡܢ ܠܐܒܐ ܐܚܪ̈ܢ. ܘܗܘ ܕܫܪܪܗ ܡܢ
ܐܬܐ ܠܐܟܣܢܝܐ. ܐܫܬܠܚ ܡܠܐܟܐ ܡܢ ܫܡܝܐ ܠܒܬܘܠܬܐ ܒܓܘ ܡܕܝܢܬܐ
ܕܓܠܝܠܐ. ܘܡܕܪܗ ܕܝܢ ܒܡܕܝܢܬܐ [29 a] ܕܡܬܩܪܝܐ ܐܦ ܗܝ ܡܢ ܗܕܐ.
ܒܫܪܐ ܘܒܬܘܠܬܐ ܒܓܘ ܒܪܝܬܐ ܕܚܠܝܡܐ. ܘܚܙܝܬܐ ܕܓܒܪܐ ܘܐܬܘ̈ܬܐ ܕܡܠܐܟܐ
ܒܪܘܚܢܐ ܐܬܚܙܝ. ܘܚܙܝܬܐ ܕܒܬܘܠܬܐ ܘ ܒܓܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܒܡܕܪܗ ܐܬܚܙܝ. ܡܢ
ܒܥܝܢܗ ܡܠܐܟܐ ܕܠܐ ܦܓܪܐ ܗܘ. ܕܝܢ ܚܙܐܗ ܡܠܐܟܐ ܐܫܬܘܝ. ܘܡܢ ܒܥܝܢܗ
ܢܦܩܬ ܠܐܠܗܐ ܗܘ. ܒܗܐ ܫܘܪܝܗ ܕܒܬܘܠܬܐ ܐܬܚܙܝ. ܢܟܝܚ ܗܘܐ ܓܝܪ
ܘܠܒܫ ܡܠܐܟܐ ܕܡܟܐ ܟܕ ܐܬܚܙܝ: ܐܝܟܢܐ ܕܐܦ ܡܪܗ ܒܡܠܒܘܫ. ܫܠܝܚ
ܕܡܠܐܟܘ ܐܝܟܢܐ ܕܢܣܒ ܠܗ. ܘ ܒܡܠܐܟܐ ܐܬܚܙܝ ܐܝܟ ܢܘܗܪܐ. ܘܠܟܠܗ ܡܢ
ܡܛܠ ܒܪܢܫܐ ܫܦܝܪܐ. ܘܠܒܢܝܢܫܐ ܗܢܘܢ ܕܒܗܘܢ ܒܝܕܥܬܗܘܢ: ܕܢܚܙܘܢ ܗܘ
ܡܢ ܚܙܝܬܗܘܢ. ܘܐܠܘ ܐܦ ܠܡܠܐܟܘܬܐ ܒܕܡܘܬܐ ܕܡܫܬܠܚܝܢ ܚܕܐ ܡܢ
ܚܕܐ. ܡܠܐܟܐ ܪܘܚܢܐ ܐܫܬܠܚ ܕܐܬܘܗܝ ܦܓܪܢܐ ܠܒܬܘܠܬܐ. ܘܠܐܠܗܐ
ܠܘܬ ܒܪܢܫܐ: ܗܘ ܟܕ ܗܘ ܚܕ ܠܐܠܗܐ ܕܐܬܓܫܡ ܘܒܓܘ ܒܪܬܐ ܐܢܫܐ.
ܪܘܚܢܐ ܗܘܐ ܡܠܐܟܐ ܒܒܪܝܬܗ. ܘܐܝܟ ܕܠܦܓܪܢܐ ܚܙܬܗ ܒܬܘܠܬܐ
ܕܐܬܚܙܝ ܠܗ. [29 b] ܐܬܚܙܝ: ܐܦܠܐ ܠܗ ܐܬܚܙܝ. ܘܟܕ ܗܝ ܐܬܚܙܝ
ܐܦ ܡܢܗ ܐܬܕܚܠܬ. ܒܟܠ ܡܕܡ ܓܝܪ ܘܠܐܠܗܐ ܫܡܥܬ ܕܡܬܟܠܝܢ ܒܒܪܝܬܐ
ܘܢܦܩ ܡܢ ܡܪܒܥܐ ܘܡܬܚܙܝܢ ܟܠ ܕܠܐ ܙܘܥܐ ܘܡܫܬܚܠܦ ܡܢ ܗܘ ܕܠܒܪ
ܘܡܬܒܪܐ ܒܬܘܠܬܐ. ܘܡܛܠ ܕܙܪܥ ܗܘܐ ܕܠܟܠ ܡܢ ܒܝܬ ܫܘܒܚܐ.
ܐܬܕܚܠܬ ܐܦ ܡܢܗ. ܒܗܕܪ ܓܝܪ ܪܒܐ ܠܒܬܘܠܬܐ ܠܐܒܝ ܗܘܐ ܘܡܫܬܐ.
ܘܕܚܠܬ ܐܠܗܘܬ ܥܠܝܗ ܐܘ ܡܫܘܚܬܗ. ܠܐ ܫܟܝܚ ܠܡܫܘܕܥܘ. ܟܕ
ܫܒܪܬܐ ܕܝܠܗ. ܠܚܣܝܪܐ ܠܒܪܬܐ ܡܛܠ ܗܘܐ. ܗܘ ܕܐܦ ܡܢ ܒܬܪ
ܕܐܬܠܝܕ ܒܒܪܐ. ܐܫܬܘܝ ܕܢܣܒ ܐܦ ܡܢ ܚܕܬܐ ܕܝܠܗ. ܐܫܬܘܝ
ܠܡܠܐܟܐ ܒܫܐܠܬ. ܘܟܕ ܫܠܡܐ ܡܬܝܗܒܐ ܟܠ ܫܠܡܐ ܡܟܠ. ܕܗܘ
ܕܟܕ ܗܘ ܐܬܝܠܕ. ܐܦ ܠܗ ܚܕܬܐ ܕܝܠܗ. ܫܠܡܐ ܐܬܚܙܝ. ܫܪܝ ܐܚܐ
ܡܠܐܟܐ. ܘܐܬܐ ܫܟܢ ܠܒܬܘܠܬܐ ܟܠ ܚܝܠܐ ܕܒܪܗ. ܘܟܕ ܫܠܡܐ
ܕܡܠܠܗ: ܐܬܐ ܠܗ ܫܝܢܐ. ܗܘ ܕܢܦܩ ܡܢ ܐܠܗܘܬܐ. ܘܟܠ ܕܠܐ ܫܟܝܚ
ܕܐܬܝܗܒ ܠܡܫܘܕܥܘ ܕܫܠܡܐ ܟܕ ܚܝܠܐ ܕܡܠܗ: ܫܡܥܬ ܒܠܒܗܘܢ
ܟܕ [30 a] ܡܠܐ ܕܡܠܠܗ ܕܡܠܐܟܐ. ܐܬܐ ܒܒܪܐ ܘܐܬܐ ܫܒܪܬܐ ܕܡܪܗ.

ܐܝܟ ܕܐܫܬܘܕܝ ܗܘܐ ܕܢܐܬܐ ܕܢܬܦܠܛ ܕܠܒܪ ܐܢܫܐ ܡܫܒܚܬܐ. ܘܗܘܐ
ܘܦܘܫܚܐ ܘܐܬܐ ܩܪܡ ܚܝܠܐ. ܒܝ ܠܗ ܒܗ ܒܗ ܒܚܝܠܐ ܦܪܘܫ ܗܘܐ ܘܐܬܐ. ܗܘ
ܕܡܢ ܢܘܗܪܐ ܘܢܘܗܪܐ. ܫܦܪ ܟܠܠ ܒܪ ܐܠܐ ܘܐܠܗܐ. ܕܢܦܩ ܢܘܗܪܐ ܘܢܘܗܪܐ
ܗܘܝܢ ܠܗ ܗܘܬܐ ܘܫܘܦܪܐ. ܡܢܗ ܟܝܢ ܕܡܛܠܬܐ ܙܘܓ ܠܘܬ ܠܡܫܡܫܘ:
ܕܗܘ ܕܒܠܒܘܬܗ ܫܦܝܪ ܚܙܝܢܗ ܗܘ ܗܘ ܕܒܠܝܠܐ. ܕܠܗ ܡܫܡܠܠ ܐܢܐ ܘܡܢܝܢܗ
ܠܟ ܐܢܐ: ܕܗܘ ܕܐܬܬܐ ܫܦܝܪܬܗ: ܡܢܗ ܗܘ ܘܠܐ ܗܘܐ ܒܠܬܗ. ܒܙܘܥܐ
ܘܡܠܟܬܗ ܙܘܓ ܠܘܬ ܕܐܬܘܪ. ܘܡܢܗ ܢܬܚܙܐ ܠܗ ܡܠܟܬܐ ܕܐܠܗܐ ܕܐܬܝܢ
ܡܠܟܬܗ: ܟܝܢܐ ܕܦܘܪܫܐ ܢܗܘܐ ܠܗ ܫܦܝܪܐ. ܘܢܫܠܐ ܠܟܠܠ ܫܦܝܪܐ
ܫܡܠܐ: ܕܡܝܟ ܕܢܫܡܥ ܚܕܬܬܐ ܡܢ ܟܝܢܐܠܠ ܘܠܐ ܕܢܫܡܥ ܢܘܟܪܝܐ:
ܕܟܝܢܐ ܗܘ ܕܒܒܠܬܐ ܐܬܗܦܟ. ܠܐܠܗܐ ܗܘ ܕܐܬܒܪܝ — ܡܘܡ ܡܢܝܢ
ܗܘܬܐ ܐܘ̈ ܦܪܝܡ ܠܡܐܠܦ ܘ ܫܘܐ ܦܪܝܢ ܟܠܠ ܡܠܟܬܐ ܘ ܐܬܝܢ ܟܝܢܗ
ܘܦܫܝܛܐ ܘܡܢܝܢܗ ܠܟ ܐܢܐ. ܕܗܘ ܕܐܬܝܠܕ ܕܐܬܐܠܒ [30 b] ܒܗܘܠܐ
ܡܚܝܠܐ. ܘܡܢ ܦܫܛ ܕܡܬܐܬܐ ܚܝܠܗ ܐܬܒܪܝ ܕܡܪܝܡܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܚܝܠܗ
ܗܘ ܡܢܝܢ ܕܠܐ ܐܬܦܪܫ ܡܢܗ ܘܡܬܝܠܕ ܕܐܝܟܐ ܕܐܫܬܟܚ ܡܚܝܠܐ. ܐܡܝ
ܐܬܦܪܫ ܕܐܬܝܠܕܘܢ ܐܘ ܚܝܠܬܐ. ܗܘܢ ܕܝܢ ܐܘ ܠܗܘܐ ܡܫܬܠܡܘܬܐ ܕܡܢ
ܐܬܝܠܕ. ܘܒܪ ܐܒܐ ܗܘ ܘ ܡܢ ܐܠܗܐ. ܘܚܝܠܗ ܕܡܪܝܡܐ. ܘܡܫܝܚܐ ܠܒܪܐ
ܕܐܬܝܠܕ ܘܠܐ ܐܬܦܩܕ ܘܠܐ ܐܬܦܪܫ ܘܐܬܦܘܗܝ ܘܒܪܘܗ ܡܕܡܐ. ܗܘܐ
ܘܡܫܬܪܝܢ ܘܒܟܠܗ ܒܟܠܗܝܢ ܐܡܝܢ.

Übersetzung

[26 *a*] Des hl. Philoxenos von Mabbug Sermo über die Verkündigung der Gottesgebärerin Maria.

Geliebte: Als Gabriel zur Jungfrau Maria gesandt wurde, um ihr die Empfängnis des Wortes Gottes zu verkünden, ward er sofort bei ihr im Gemach gefunden. Und wurde von ihr gesehen und er sprach mit ihr über Grosses und Herrliches. « Der Friede sei mit dir, voll der Gnade. Der Herr ist mit dir. Gebenedeit bist du unter den Weibern ». Und weiter: « Fürchte dich nicht Maria, denn du hast Gnade bei Gott gefunden. Und siehe, du wirst empfangen im Schosse und wirst gebären seinen Sohn und wirst seinen Namen Jesus nennen. Dieser wird gross sein und Sohn des Höchsten genannt werden. Und der Herr Gott wird ihm den Thron Davids, seines Vaters, geben, und er

wird herrschen über das Haus Jakobs in Ewigkeit und seinem Reiche wird kein Ende sein ». Als hierüber [26*b*] sie fragte: « Wie ist es möglich, dass eine Empfängnis stattfindet, wo keine Ehegemeinschaft ist? » wandte sich darauf der Engel zu ihr: « Der Hl. Geist wird über dich kommen und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten. Deshalb wird jener, der heilig geboren wird, Sohn Gottes genannt werden ». Dieses sagte der Engel zur Jungfrau, als er gesandt wurde, um Empfängnis und Geburt zu verkündigen dessen, über den jeder von den Propheten geschrieben hat. Und sodann auch über sie durch jenes Gesicht, das von Daniel gesehen wurde (1). Über Gott nämlich, der Mensch werden sollte, sprach er zu ihr. Deshalb, da er ein Engel ist, wurde er als Mensch gesehen. Und weil er von Natur aus Geist ist, zeigte er sich nach der Ähnlichkeit des Fleisches. Und wie seine Erscheinung, war auch seine Stimme. Und da er ganz in dieser (äusseren) Form war, wurde diese von ihr gesehen. Und so verwunderte sie sich sehr und fürchtete sich. Es steht geschrieben, dass er zu ihr sagte: « Fürchte dich nicht, Maria ». Er wurde nämlich von ihr gesehen, als er innerhalb der Pforten stand, die doch gut verschlossen und versiegelt waren. Und weil sie sah, wo sie nicht vermutete, deshalb [27*a*] schien sie sich zu fürchten. Denn erfüllt war sie (davon) und sie verlangte (darnach) zu aller Zeit, Gott zu sehen. Und sie fürchtete sich sehr, als sie inne wurde, dass sie einen sterblichen Mann sah. Sowie jener Ort einen Menschen hervorbrachte, so wurde er sogleich in ihrer Ähnlichkeit gefunden (2), weil wir nicht die Körperlichkeit verhindern können weder dem Engel noch einem von den andern Geistern, wenn einer von ihnen wünscht, sich in sie (= Körperlichkeit) zu verändern. Und nicht ist etwas anderes fester und kompakter als diese. Es zeigte sich daher der Engel durch die Vision seiner Person, das, was sein Herr tat, als er sich erniedrigte. Er stieg auch vorher vom Himmel zur Erde hernieder und von den Geistern zu den Men-

(1) Es ist nicht ganz klar, welche Vision Philoxenos meint. Vielleicht denkt er an Daniel, cap. X, wo von der Vision eines Engels die Rede ist. Auch in diesem Falle ist der mariologische Bezug nicht so ohne weiteres zu erkennen.

(2) Der etwas schwierige Satz will besagen, dass der Ort, wo Maria war, den Engel Gabriel zum Menschen werden liess, um Maria sichtbar zu sein. Der Engel wurde sichtbar nach « ihrer », d. h. der Gottesmutter Ähnlichkeit, d. h. weil Maria Mensch war, erschien auch der Engel als Mensch. Wörtlich: « Wurde er gefunden, dass er stand in ihrer Ähnlichkeit ».

schen. Und er ging aus von der Himmelsfeste und wurde innerhalb der Pforten gefunden, die verschlossen waren. Er trat ein in die Pforten, indem er sie nicht öffnete. Und sein Herr ging aus droben vom Himmel und der Himmelsfeste, indem er nicht eine von ihnen verletzte. Es bewegte und schlug der Engel mit den Flügeln des Geistes und er kam und befand sich bei der Jungfrau. Und es flog auch sein Herr auf den Flügeln des Geistes und er kam und wohnte (in ihr). [27*b*] Und Geist ist Gott in seiner Natur. Und als Fleischlichen sah ihn jedes Auge, das auf ihn schaute; denn die Jungfrau sah den Engel als Mensch und nicht war es ihr fremd, dass er ein Engel war. Es sah auch die Schöpfung Gott als Menschen. Aber es war verborgen vor ihr, dass er Gott war, der Fleisch wurde. Der Engel war ähnlich und nicht ähnlich den Menschen. Und es war auch Gott den Menschen ähnlich, indem er sehr von ihnen verschieden war. Durch das Wort nämlich verkündete der Engel der Jungfrau, dass das Wort aus ihr sein Herr als Mensch ist. Und durch seine Erscheinung lehrte er, dass er Mensch ist und Gott bleibt, weil der Engel sich nicht von dem veränderte, was er ist, indem er sich als Mensch zeigte. Und nicht veränderte sich sein Herr von dem, dass er Gott ist, indem er von jedem von den Menschen als Mensch gesehen wurde. Das Zeichen, das an ihm war, sollte zukünftig den König bezeichnen ([1]). Der Bote trug (es, d. h. das Zeichen) und kam. Weil nun der Herr Mensch werden sollte, indem er sich nicht veränderte, zeigte sich auch der Bote (so) ([2]). Und weil er Mensch werden sollte, indem er Engel war, nahm der Engel an unsere Erscheinung und Gott unsere Ähnlichkeit, jene Form [28*a*] unserer Glieder. Sein Herr zeigte nun in Wahrheit miteinander verbundene Glieder in der Erscheinung, die der unserigen ähnlich. Der Herr aber ist in allem wahrhaft Mensch wie wir ausser der Sünde. Sehr des Preises wert war der Bote in seiner Erscheinung, jedoch mehr noch als er war der König, über den er die Worte verkündete, im Wunder. In der Erscheinung, die voller Bewunderung war, wurde der Engel gesehen, der auch durch seine Erscheinung lehrte, was er über das Wunder verkündete. Weil nämlich die Jungfrau das Wort nicht merkte, als es in das Ohr eintrat und in ihr wohnte, lernte sie (dies)

([1]) D. h. das Zeichen der Menschheit, das der Engel an sich trug, sollte später auch der Herr an sich tragen, um so den Menschen sichtbar zu werden.

([2]) Der Teil des Satzes bis zum Komma ist mit Punkten in der Handschrift unterstrichen.

durch das Wort des Engels, dass Gott das Wort kommt und in ihr wohnt. Der Erwählte der Engel verkündete über den Geliebten Gottes der Menschentochter und offenbarte ihr, dass auch aus ihr der geliebte Sohn geboren werden sollte, jener, der ganz liebenswürdig und liebwert ist, dessen Kindheit auch nicht der Glanz aller Geister genügt. Der Engel hatte (es) verkündet wegen des Geheimnisses, das verborgen war, jenes, das, als es geoffenbart war, auch von ihm als unergründlich gefunden wurde. Der Engel trug in seiner Stimme (1) Gott das Wort und brachte es zu der Jungfrau. Er trat ein, indem er [28*b*] bei der Jungfrau war. Der Stimme nach war das Kommen des Geistes, aber es war sehr wichtig vor der Herabkunft seines Herrn. Dieser war körperlich. Der Herr ging hervor aus den höchsten Welten und kam zu dieser unteren. Und nicht sahen ihn die Kräfte des Himmels, als er unter ihnen wandelte. Und die Menschen können die Engel nicht sehen. Auch die Geister nun sehen Gott nicht, wenn er unter den Ordnungen der Geister wandelt. Der Engel nämlich ist verborgen, wenn er vor den Augen aller Körperlichen herabsteigt. Und wiederum ist auch sein Herr verborgen, wenn er unter ihnen wandelt, vor der Schau aller Geister. Die Engel sind feiner als die Menschen, wie der Geist (feiner ist) als der Körper. Der Herr aber mehr noch als die Engel, sodass das Wort sich nicht zeigen kann. Dieses aber (ist) wie der Schöpfer gegenüber (den) Geschöpfen, wie der Erschaffer gegenüber allen Erschaffenen, wie der Sohn des Seienden gegenüber dem Seienden. Der Bote trat in die verschlossenen Türen ein und jener, der ihn sandte, in das geneigte Ohr. Der Engel wurde sogleich als Mensch in dem Gemach der Jungfrau gesehen. Sein Herr aber in der Leichtigkeit, [29*a*] was auch diesem gegenüber furchterregend ist: Fleisch und Mensch im Schosse der Unversehrten. Die Erscheinung des Mannes und die Zeichen des Engels wurden am Geistigen gesehen. Und die Erscheinung eines Menschen und die Taten Gottes wurden an seinem Herrn sichtbar. Da in seiner Natur der Engel ohne Körper ist, wurde der Engel erkannt durch seine Erscheinung. Und da in seiner Natur Jesus Gott ist, wurde er in seiner Erniedrigung als Mensch offenbar. Er sandte nämlich und bekleidete den Engel mit Ähnlichkeiten, als er sichtbar ward. Sowie auch sein Herr an allen Orten seine Ähnlichkeiten veränderte, wie es ihm gefiel. Und auf dem Berge wurde er als Licht gesehen und (über) auf dem Wasser als konkreter Mensch und von den Menschengruppen, unter denen er einherging. Feiner war er als

(1) Sehr plastisch heisst es wörtlich: auf dem Rücken seiner Stimme.

ihre Erscheinung. Und wiederum für die Jünger in den nacheinander veränderten Ähnlichkeiten. Der Engel verkündete einen Geistigen, der zur Jungfrau körperlich kommt. Und Gott wiederum ist er und Mensch. Er ist ein Gott, der Fleisch wurde und in der Schöpfung sichtbar wurde. Geistig war der Engel in seiner Erschaffung, und als Körperlichen sah ihn die Jungfrau, der er sich offenbarte. [29*b*] Er wurde geoffenbart und nicht von ihm erkannt. Und als er gut sichtbar war, war er auch vor ihm verborgen (1). Über seinen Herrn nämlich und Gott verkündete er, dass er empfangen werde im Schosse und aus dem Mutterschosse hervorgeht und ohne Samen geformt werde und geboren werde von jener gebärenden und stetigen Jungfrau. Und weil es ein Geheimnis war, das über der realen Natur (erhaben ist), war er auch vor ihm verborgen (2). Jedoch hatte er der Welt einen grossen Reichtum zugetragen und gebracht. Und sowie es sein Mass und sein Vermögen ist, vermochte er nicht, (es) verständlich zu machen durch die Verkündigung seiner Stimme (3). Den Eingeborenen führte er in die Schöpfung ein, sodass er auch, nachdem er geboren war, der Erstgeborene (blieb). Es fand sich, dass er auch vor seiner (4) Erkenntnis verborgen war. Er wurde geheimnisvoll zum Engel gesandt und durch das Schweigen nahm er die Lehre über das Schweigen an, dass, indem er ganz geoffenbart war, auch seiner Erkenntnis gegenüber Schweigen gezeigt wurde. Der Vater sandte den Engel und er kam und verkündete der Jungfrau die Offenbarung seines Sohnes. Und durch den Friedensgruss seines Wortes brachte er ihr den Frieden. Jener ging aus aus der Wesenheit und trat ein, sodass es ihr nicht möglich war, die Person des Friedens mit ihrem Auge zu sehen. Sie hörte über ihn durch [30*a*] die Stimme des Wortes des Engels. Es kam der Diener und brachte die Verkündigung seines Herrn, indem er mitteilte, dass sie empfangen, dass sie den Sohn des Seienden aufnehmen werde. Der Geistige eilte und kam vor der Kraft, indem er ganz in der Kraft flog. Und es kam jener, der aus Feuer und Geist. Er verkündete über den Sohn des Vaters und des Seienden, der anstelle von Feuer und Wasser Glieder und Fleisch hatte. Es ist nämlich richtig für mich, über den Engel verlauten zu lassen, dass jener, über den er verkün-

(1) D. h. Christus wurde geoffenbart und vom Engel nicht erkannt, weil auch ein Engel Gott nicht erkennen und schauen kann.

(2) D. h. vor dem Engel.

(3) D. h. der Engel konnte wohl das Geheimnis bringen, es aber nicht erklären.

(4) D. h. des Engels.

dete, die Kraft des Höchsten ist. Ihn frage ich und von ihm erfahre ich: Der, dessen Botschaft er brachte, ist sein Herr und nicht sein Genosse. Es ist richtig für mich, in dem Zeichen seines Wortes zu schauen, dass mir das Wort Gottes sichtbar ist, dessen Wort sich herabliess. Der Mann des Geistes ist mir Weiser und wir verachten jeden törichten Weisen, der sich müht, Neues aus Gabriel zu finden und nicht die Lehre annimmt des Mannes, der in die Welt sich begab: Gott ist Mensch geworden. Erhebe dich daher jetzt, o, der zu lernen liebt und richte deinen Geist auf das Wort und erkenne in der Kraft des Wortes und von ihm lerne, dass der, der sichtbar ist, der geboren wurde, [30*b*] ein schwaches Kind ist. Und vom Haupte der Engel wurde die Kraft des Allerhöchsten zum Sohne erklärt. Diese seine Kraft wird aber erkannt, dass sie nicht geringer ist als er. Und mehr noch: Wo sie als schwach verkündet wird, dort wird sie auch als stark verkündet. Dieses ist sie auch bei der Geburt aus dem Weibe. Und der Sohn des Vaters ist er, der aus dem Seienden und die Kraft des Höchsten. Preis dem Sohne, der Fleisch und nicht Staub wurde und nicht geteilt wird. Und seinem Vater und seinem Hl. Geiste, jetzt und zu aller Zeit und in Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen.

PAUL KRÜGER

La Communion au Calice dans l'Office byzantin des Présanctifiés

Le *Hiératicon* publié à Athènes en 1951, en tout conforme à celui de Constantinople de 1895, renvoie simplement pour la communion du prêtre célébrant les Présanctifiés à la Liturgie de S. Jean Chrysostome (p. 162). Comme il ne fait aucune remarque sur la communion du diacre, on peut admettre qu'elle aussi suit les règles de la communion ordinaire. Pris à la lettre, cela veut dire que le prêtre et le diacre, après avoir mangé du pain consacré, boivent trois coups au calice en disant la formule: « Et encore m'est donné à moi, prêtre N., le sang vénérable, très saint et plein de vie de Notre-Seigneur, Dieu et Sauveur Jesus-Christ, pour la rémission de mes péchés et pour la vie éternelle » (p. 96). A part les changements de « prêtre » en « diacre », la formule pour celui-ci est pareille. Si ces formules signifient quelque chose, il faut affirmer que les Grecs, en buvant le calice des Présanctifiés, disent et croient recevoir le sang du Seigneur.

Dans le formulaire même de l'Office des Présanctifiés, le *Služebnik* russe dit par une formule plus ancienne la même chose: « Ensuite le prêtre enlève le voile (qui recouvre les saints dons) et fait comme d'habitude la sainte communion aux dons divins » (p. ex. édition de Saint-Pétersbourg 1910, p. 299). Mais, une *Explication au sujet de quelques corrections à apporter à la célébration de la Liturgie des Présanctifiés* précède le texte de l'Office et le corrige en deux points: la procession de la Grande Entrée et la communion. Pour celle-ci il donne in extenso le rite à suivre: après la communion au pain consacré, le prêtre « prend le saint calice et le voile des deux mains et il en boit sans rien dire. Et avec le voile qu'il tient en main, il essuie ses lèvres et le saint calice, et remet celui-ci sur l'autel. Et ayant pris l'anaphore (un petit morceau de pain bénit), il lave ses mains et ses lèvres, et, s'étant écarté un peu, il récite la prière d'action de grâces: Nous vous remercions, Sauveur de tous, Dieu..., jusqu'à la fin. Le diacre, au contraire, ne boit pas alors du calice, mais après

la prière de derrière l'ambon, au moment où il consomme ce qui reste des parcelles des saints mystères. Mais si le prêtre célèbre seul sans diacre, lui aussi, à la communion des saints mystères, ne boit pas (alors) au calice, mais après avoir achevé la Liturgie, au moment de la consommation des saints mystères. En effet, bien que le vin soit béni (littér., sanctifié) par l'immixtion de la parcelle (du pain consacré), il n'est pas changé dans le sang divin, parce que sur lui n'ont pas été prononcées ici les paroles de la consécration (littér., sanctification), comme cela se fait dans les Liturgies de Basile le Grand et de Jean Chrysostome » (ibidem, p. 272).

Différentes de celles des livres grecs et russes sont les prescriptions du *Leiturgikon* ruthène. Voici ce qu'elles disent après la communion du prêtre: « Et aussitôt il essuie le saint disque, laissant tomber dans le saint calice toutes les parcelles du pain qui restent, les plus petites aussi. Il ne boit pas au calice, mais, l'ayant couvert, il s'incline profondément. Le diacre, s'étant incliné de même, reçoit du prêtre le calice, et, se tournant vers le peuple, dit: Approchez-vous... » Et après la communion des fidèles, il ajoute encore cette remarque: « La communion du diacre et des fidèles, uniquement au corps du Christ, se fait comme dans les Liturgies pleines » (p. ex. l'édition de Léopol de 1929, folio 110).

Voici donc trois usages différents: les Grecs dissidents communient au calice comme s'il contenait le sang du Sauveur; les Russes dissidents ordonnent au prêtre de boire le vin du calice mais sans prononcer une formule quelconque, le défendent au contraire au diacre qui devra faire le rite de la consommation; enfin, les Ruthènes catholiques omettent entièrement le rite de boire au calice.

Les éditions romaines publiées pour ces trois branches du rite byzantin ne sont pas uniformes sur ce point. Le *Hiératicon* de 1950, après la communion du prêtre et du diacre au pain consacré, continue ainsi: « Ensuite le prêtre, prenant des deux mains le saint calice avec le voile, en boit sans rien dire. Puis il s'essuie la bouche et le saint calice avec le voile et appelle le diacre: Diacre, viens encore. Le diacre s'approche sans rien dire, et le prêtre lui donne à boire du calice sans rien dire » (p. 256).

Le *Služebnik* romain, publié en 1942 pour les Russes, les Bul gares et les Serbes, a fait entrer dans le formulaire de l'Office des Présanctifiés les normes contenues dans l'*Explication* du *Služebnik* des Russes dissidents: le prêtre donc boit au calice sans prononcer aucune formule, le diacre n'y boit qu'au moment de la consommation (p. 462-463).

Le texte du *Liturgikon* ruthène, également de 1942, est conforme à celui de Léopol que nous avons reproduit plus haut.

Les éditions romaines, exceptée l'édition ruthène, laissent donc boire au calice sans admettre que le calice contienne le sang du Seigneur. Si elles excluent le prêtre et le diacre ruthènes de la participation au calice, elles y admettent le prêtre chez les Russes et les Grecs, et chez ceux-ci également le diacre.

D'où vient cette diversité? Quand les Grecs, les Russes et les Ruthènes se différencient dans l'accomplissement de rites où la doctrine sacramentaire est engagée, on peut soupçonner, même avant d'avoir consulté les documents historiques, qu'à l'origine de la diversité se touve le métropolite de Kiev, Pierre Moghila, mort en 1646, et qu'une seconde étape a été franchie par les Ruthènes dans les premières décades qui suivirent le synode de Zamość, tenu en 1720. Il en est ainsi pour la formule d'absolution dans le rite de la pénitence, pour l'expression verbale du consentement dans l'office du mariage, et encore pour la manière de concélebrer dans le sacrifice eucharistique. Dans le cas présent, la tradition commune a été rompue par les rédacteurs de l'*Explication* du *Služebnik* russe, et ensuite par la décision de supprimer le rite du calice chez les Ruthènes. En somme, tout cela est de l'hstoire plutôt récente.

Pour la comprendre, il convient de la reprendre d'un peu plus haut; et cela est facile grâce à l'étude documentée et claire de Mgr. Michel Andrieu (¹). Le texte de quelques prières de la Liturgie des Présanctifiés ainsi que le fait indubitable que le prêtre et le diacre communiaient sous les deux espèces séparément prouvent que dans les premiers temps après l'institution de cet office (probablement au VIe siècle), on conservait non seulement le pain consacré, mais aussi le calice avec le vin consacré. Plus tard, en tout cas avant le XIe siècle, on a renoncé à conserver le calice, probablement parce qu'on s'est rendu compte de la difficulté et du danger qu'il y avait à le conserver durant plusieurs jours, et en même temps s'est répandue, en Orient comme en Occident, la persuasion que l'immixtion du pain consacré dans le calice opérait, par contact, la consécration du vin. Cette persuasion permettait évidemment de continuer à faire la communion au calice avec la formule habituelle: Le sang précieux de Notre-

(¹) Publiée d'abord dans la *Revue des Sciences Religieuses*, 1924, pp. 276-295, puis dans son livre *Immixtio et Consecratio* , Paris, 1924, p. 196-243.

Seigneur Jésus-Christ est donné à moi... Nul changement à faire dans les rubriques et les formules rituelles de la communion.

Mais au XI[e] siècle, ou même auparavant, une nouvelle pratique se fit jour. Elle consistait à asperger le pain consacré qu'on allait conserver pour la Liturgie des Présanctifiés, de quelques gouttes du vin consacré; pratiquement, le prêtre se contente de tracer sur le pain consacré un signe de croix avec la cuiller qu'il a trempée dans le vin consacré. A Constantinople, les patriarches résistèrent au début à cette pratique venue probablement de l'Italie méridionale. Finalement, vers le XV[e] siècle, elle fut adoptée par tous les pays de rite byzantin sans pour autant, comme on pourrait le croire, faire abandonner l'opinion que le vin du calice était consacré par l'immixtion d'une parcelle du pain consacré. Chez les Grecs la rubrique réglant la communion restait brève: le prêtre et le diacre communient comme d'habitude. En pays slave, Pierre Moghila, alors archimandrite, fut le premier à imprimer tout au long le rite de la fraction, de l'immixtion, du *zéon*, de la communion du prêtre, du diacre et des fidèles, dans son *Liturgicon* de 1629 et dans celui de 1639, tandis que les éditions préniconiennes et niconiennes s'en tenaient, à Moscou, à la sobre rubrique des Grecs.

Mais, en Occident, quelqu'un s'était déjà levé pour protester contre l'idée que le calice des Présanctifiés pourrait contenir le sang du Seigneur. Pierre Arcudius, dans son livre, bien intentionné mais attentif à reprendre les défauts et les erreurs des Grecs, *De Concordia Ecclesiae Occidentalis et Orientalis in septem Sacramentorum administratione*, intitulait le chapitre 58 du Livre III: *De abusu calicis in Praesanctificatis* (¹). Si à la Grande Entrée le prêtre porte le disque contenant le pain consacré sur la tête et le calice avec le vin non consacré devant la poitrine, les fidèles peuvent se mettre à genoux et faire des actes d'adoration. Mais si le diacre porte le disque et si le prêtre vient après lui avec le calice, il se pourrait que les fidèles adorent le calice dans lequel il y a du vin qui n'est pas et ne sera pas consacré et qui n'a été béni par aucune prière. Il vaut donc mieux que le prêtre porte à la fois le disque et le calice.

Arcudius ne va pas plus loin dans son argumentation et ne parle pas de la communion au calice. Mais, en Pologne, les unis et les dissidents furent attaqués violemment sur un grand nombre de leurs

(¹) A la page 343 de la 1[e] édition, Paris 1626; à la page 398 de la 2[e] édition, Paris 1672.

usages rituels par Cassien Sakowicz, dissident, puis uni, enfin passé au rite latin. Il reprit dans son livre 'Επανόρθωσις *abo Perspectiwa*, publié à Cracovie en 1642, l'accusation d'Arcudius au sujet de la Grande Entrée et poursuivit en disant qu'il avait interrogé plusieurs pravoslaves et plusieurs unis au sujet du calice des Présanctifiés, et qu'ils avaient répondu à ses questions que le calice contenait le sang du Christ, le vin étant changé grâce à l'immixtion du pain consacré (1).

A cette invective, Pierre Moghila, devenu métropolite de Kiev, répondit en 1644, sous le pseudonyme de Eusèbe Pimen, dans le livre qu'il appela Λίθος или Камень (2). Sur le point précis qui nous intéresse, il admettait que la formule de communion au sang du Seigneur se trouvait dans le nouveau *Služebnik*, bien que le vin ne fût pas consacré et ne fût pas changé au sang du Sauveur. Mais, ajoutait-il, « nos évêques, ayant observé cela, ont déjà corrigé la chose en imprimant une feuille qui dit comment il convient d'agir. Et quoique vous sachiez cela, cependant, d'un cœur de Caïn, vous jetez l'ignominie sur le peuple *ruski* en bavardant de la sorte » (3). Sakowicz répondit que si le métropolite avait corrigé l'erreur, il avait bien fait, et qu'il pourrait en corriger bien d'autres. Karabinov, qui cite ce passage, déclare avoir cherché en vain cette feuille de *corrigenda* et soupçonne Moghila d'avoir avancé comme fait avenu ce qu'il avait l'intention de faire. En réalité, les éditions subséquentes du *Služebnik* de Kiev et de Léopol (ici jusqu'à l'édition de 1712) reproduisirent fidèlement le texte de celui de 1639.

Dans un autre passage du Λίθος Moghila disait encore à Sakowicz: « Vous savez très bien que le prêtre communiant au corps du Seigneur auquel le sang est uni, reçoit un sacrement parfait; lorsqu'il boit le simple vin du calice, il le fait seulement comme une cérémonie, comme une ablution, exactement comme le fait le prêtre latin à l'autel le Vendredi-Saint; et il n'en fait pas un autre usage » (4).

(1) Texte cité par I. A. Karabinov, *Svataja Čaša na Liturgii prežd eosvjaščennikh darov* dans *Khristianskoe Čtenie*, 1915, I, 737-753; II, 953-964. Notre texte p. 740 et 954. Presque tous les renseignements qui vont suivre sont pris à l'article de cet excellent liturgiste russe qui a eu la possibilité de consulter les anciennes éditions liturgiques et les archives du Saint-Synode.

(2) Reproduit entièrement avec les réponses de Sakowicz dans *Arkhiv jugo-zapadnoj Rossii*, Ie Partie, tome 9, Kiev 1893.

(3) *Ibidem*, pp. 85-86.

(4) *Ibidem*, p. 87: « ceremonialiter tylko, iako ablutią pożywa ».

L'idée de Moghila est claire: sans doute, boire au calice est une pure cérémonie, utile d'ailleurs; pourtant, la communion se fait sous les deux espèces — autrement elle ne serait pas parfaite — parce que le pain consacré a été imprégné de quelques gouttes du vin consacré. Cette opinion est nouvelle.

Dans son *Trebnik* paru à Kiev en 1646, peu de jours après sa mort, Moghila a fait précéder chacun des rites sacramentels d'un long traité où, à des questions de dogme, il a joint des questions rituelles et canoniques. Il y a consacré un chapitre à notre matière: « Au sujet de quelques corrections à apporter dans la célébration de la Liturgie des Présanctifiés » (Ie Partie, pag. 253). On dirait retrouver ici la feuille des *Corrigenda* dont il parlait dans sa réplique à Sakowicz, comme on y retrouve les idées et les mots de son Λίθος. Il y traite d'abord de la Grande Entrée, ensuite de la communion du prêtre. Celui-ci dira dans la formule de communion qu'il reçoit le corps et le sang du Seigneur, « parce que dans l'Agneau présanctifié, il y a vraiment le sang du Seigneur après l'union opérée par l'aspersion ». En buvant au calice il ne dira rien, « parce que là il y a du simple vin et non pas le sang du Seigneur; il est pris uniquement d'une manière cérémonielle, en guise d'ablution de la bouche ».

Si ces corrections ne sont pas entrées dans les livres liturgiques de Kiev et de Léopol, elles furent insérées, dans une rédaction différente, d'abord dans les livres de Moscou, ensuite dans ceux des Unis. Grâce à l'étude de Karabinov, il est possible de suivre la filière qui a amené l'introduction de ces normes, inventées par Moghila, dans les éditions moscovites où elles sont restées jusqu'à nos jours. Le patriarche Joachim (1672-1690) demandait l'édition d'un Pontifical et chargea le moine Euthyme, du monastère de Čudov, de le préparer. A cet effet, celui-ci rédigea un traité appelé Воумленіе отъ архіерея чинному служенїю..., dans lequel le chapitre X, à part quelques corrections de style, reproduisait le texte du *Trebnik* de Moghila concernant la Liturgie des Présanctifiés. Dans son travail, Euthyme avait été aidé par des savants, venus de Kiev, imprégnés des doctrines catholiques sur les sacrements. L'impression du Pontifical commença en 1675 et sa rédaction pour la Liturgie des Présanctifiés fut conforme aux normes établies par Moghila. En même temps on entreprit l'impression du *Služebnik*, mais ici, les rédacteurs, laissant l'ancien formulaire intact, introduisirent les nouvelles normes touchant la Grande Entrée et la Communion du prêtre et du diacre dans une *Explication*, placée avant le formulaire. C'est

l'*Explication* dont nous avons parlé au début de cette article. Le *Služebnik* sortit des presses en 1676, le Pontifical en 1677 (1).

Chez les Unis, les initiatives de Moghila conduisirent à d'autres conséquences. C'est à Vilna que le métropolite Cyprien Zokhovskyj publia en 1692 le premier *Liturgikon* slave catholique. Pour la communion du prêtre au pain, il ne nommait dans la formule que le corps du Seigneur, s'écartant ainsi nettement de la formule proposée par Moghila et montrant qu'il n'admettait pas que grâce à l'aspersion faite plusieurs jours auparavant l'espèce de vin restât présente dans le pain consacré. Lorsqu'il communie au calice, le prêtre ne dit rien, « parce qu'il y a là du simple vin et non pas le sang du Seigneur. Et il le fait seulement comme une chose cérémonielle en guise d'ablution de la bouche; en effet, le vin n'est pas changé au sang du Christ à cause de la parcelle du corps du Seigneur mise dans le saint calice après la division de l'Agneau présanctifié » (fol. 122 verso). L'influence de Moghila se révèle jusque dans certaines expressions employées par Zokhovskyj.

Quoique les Actes du Synode de Zamość (1720) ne disent pas un seul mot de la Liturgie des Présanctifiés, il est très probable que vers cette époque, les Ruthènes aient supprimé le rite de boire au calice. Les rubriques du *Liturgikon* de Počaev de 1740 répètent encore, pour la communion, celles de l'édition de Vilna de 1692; mais celui de Počaev de 1744 supprime le rite du calice. On sait que les rubriques sont tenaces et souvent ne sont changées qu'un temps assez long après que la pratique qu'elles contiennent a été modifiée.

Plusieurs questions doctrinales sont impliquées dans les modifications successives qu'a subies le rite du calice. D'abord, la conversion du vin au sang du Seigneur peut-elle être opérée par le contact avec une parcelle du pain consacré ? C'est une opinion qui fut répandue largement, pendant des siècles, en Occident et en Orient. Elle fut abandonnée en Occident quand les scolastiques appliquèrent aux sacrements la théorie de la matière (un objet, un acte) et de la forme (des paroles, une formule spécifiant la matière) et définirent que la seule forme du sacrement de l'Eucharistie se trouve dans les paroles consécratoires prononcées pour la première fois par Notre-Seigneur à la Dernière Cène sur le pain et sur le vin. Le métropolite Moghila, embrassant pleinement cette doctrine, en conclut, comme les Occidentaux l'avaient fait depuis longtemps, que le calice des Présancti-

(1) Pour tous ces détails, voir Karabinov, op. cit., pp. 961-962.

fiés ne contient que du vin, puisque sur ce vin les paroles du Christ n'ont pas été prononcées. A Moscou, on adopta et on appliqua dès 1676 la norme edictée par Moghila: suppression de la formule qui accompagne la communion au calice. Si les Grecs n'ont pas abandonné explicitement la théorie de la consécration par contact, ils ont cependant hésité quelquefois à conserver la formule ordinaire de la communion. Comme pour la fraction, l'immixtion, l'infusion du *zéon*, ainsi pour la communion le prêtre emploiera la formule très générale: Δι' εὐχῶν τῶν ἁγίων Πατέρων ἡμῶν... (1).

Moghila soutenait encore l'opinion suivante: le saint sang, qui n'est pas présent dans le calice, se trouve réellement dans le pain consacré, à cause de l'aspersion faite précédemment à la Liturgie pleine. Et par conséquent, le prêtre, en se communiant, dit légitimement: le corps et le sang du Seigneur m'est donné. La formule, et l'opinion qu'elle suppose, fut adoptée à Moscou et reste consignée dans le *Služebnik* russe jusqu'à aujourd'hui. Evidemment, on peut se demander si le peu de vin consacré répandu sur le pain avec lequel sera célébré l'Office des Présanctifiés, ne s'est pas desséché avant le jour où il doit servir. Et le bon sens répondra qu'il en est bien ainsi. La formule, parlant du corps et du sang du Seigneur, pourra être maintenue, puisque par concomitance là où est le corps du Christ dans l'Eucharistie, là aussi est toute son humanité. Cette explication, suggérée déjà par Arcudius, ne satisfait cependant pas les Orientaux, parce que ce qu'ils cherchent à obtenir, c'est la communion parfaite, c'est à dire, la communion sous les deux espèces et sous les deux espèces séparées. Sans doute, ne rejettent-ils pas la légitimité de la communion sous une seule espèce, mais comme l'Office des Présanctifiés est par sa nature une communion eucharistique, ils trouvent naturel que cette communion se fasse selon les normes ordinaires. C'est ce présupposé, conscient ou inconscient, qui, si nous ne nous abusons, les a poussés à garder autant que possible le rite du calice.

Et de fait, si ce calice ne contient pas le sang du Seigneur, le seul geste d'en boire du vin sanctifié, quoique non consacré, est un rappel, un vestige et un symbole de la vraie communion. C'est en

(1) Ainsi, du moins, le *Hiératicon* de Jérusalem cité par A. Couturier, *Cours de Liturgie grecque-melkite*, t. III, Paris 1930, p. 318. Le même auteur affirme que les Grecs orthodoxes du Saint-Sépulcre emploient la même formule pour la communion donnée au diacre et aux fidèles.

cela que réside la valeur de ce rite et c'est la raison pour laquelle les Orientaux l'ont conservé.

Il y a pourtant une exception: les Ruthènes ont supprimé ce rite du calice. Pourquoi? Sans doute, parce qu'ils ne comprenaient plus le sens de ce geste, n'y voyant à la suite de Moghila, qu'une ablution de la bouche; sans doute aussi, parce que l'acte de boire du vin rendait impossible la consommation des restes de la communion à la fin de l'Office, ainsi que le suppose déjà l'*Explication* insérée dans le *Služebnik* de Moscou de 1676. Les Moscovites défendirent alors au diacre et, en son absence, au prêtre, de boire le vin du calice s'il devait faire la consommation. Les Ruthènes allèrent plus loin et supprimèrent tout simplement ce rite inutile et encombrant; le plus souvent, en effet, le prêtre célébrait les Présanctifiés sans diacre et donc c'était à lui que pratiquement revenait le soin de consommer les restes de la communion.

On peut se demander cependant si l'acte de boire au calice rompt le jeûne eucharistique exigé pour pouvoir faire la consommation. Il vaut la peine d'examiner les deux termes de la question: boire de ce calice, est-ce simplement boire du vin? La consommation, est-elle une communion liturgique? La règle du jeûne eucharistique ne peut trouver son application si le rite lui-même exige de boire au calice. Or, cette loi liturgique existe depuis des siècles, a toujours été observée et on ne voit pas pourquoi elle devrait céder à une autre loi ecclésiastique qui a été faite dans un tout autre but et qui accepte maintes exceptions. Aujourd'hui, les nouvelles normes du jeûne eucharistique nous rendent bien conscients de la limite de cette loi. Cet acte rituel de boire au calice ne peut être mis en parallèle avec l'acte de boire un verre de vin, et parce qu'il est encadré dans l'ensemble des rites de la communion et parce que ce vin liturgique est vraiment béni et sanctifié par le contact avec le pain consacré dans le calice. D'autre part, la consommation n'est pas liée liturgiquement à la communion considérée comme partie intégrale du sacrifice eucharistique; elle en est séparée par les prières de l'action de grâces et par le renvoi des fidèles. Liturgiquement parlant, c'est donc une action séparée, dont le but n'est pas de faire la communion, mais de prendre les restes et de purifier les vases sacrés.

Selon les différentes théories qu'ils adoptent, les catholiques de rite byzantin peuvent donc suivre des normes diverses pour le rite du calice dans l'Office des Présanctifiés.

A. Raes S. J.

Bemerkungen zum Methodiusprozess in Bayern, 870.

Zwischen den Gelehrten A. W. Ziegler (München) und Fr. Grivec (Ljubljana) ist eine interessante. streng wissenschaftliche und die cyrillo-methodianische Forschung fördernde Diskussion im Gange. Ihren Inhalt lassen schon die Titel der bisher erschienenen Artikel erraten: 1. ZIEGLER, *Der Slavenapostel Methodius im Schwabenlande* (Festschrift « Dillingen und Schwaben », Dillingen a. d. Donau 1949, 169-189; cfr. die Rezension in *Orient. Christ. Period.* XVII, 1951, 494-495; - 2. GRIVEC, *Quaestiones Cyrillo-Methodianae*, I: *De carceribus S. Methodii* (*Orient. Christ. Period.* XVIII, 1952, 113-117); - 3. GRIVEC, *Prepir o Metodovih ječah*; *Der Streit um die Kerker des Hl. Methodius* (*Zgodov. Časopis* VI-VII, 1952-1953, 159-170); - 4. ZIEGLER, *Methodius auf dem Wege in die schwäbische Verbannung* (*Jahrb. f. Gesch. Osteuropas.* N. F. 1953, I, 369-382).

Wir geben hier kurz die Ergebnisse dieser lehrreichen Erörterungen an, wie auch die Fragen, welche sie entweder noch offen lassen oder neu erwecken. Dabei werden wir vor allem die *Quaestiones...* von Grivec und *Methodius auf dem Wege...* von Ziegler berücksichtigen, weil sie ohnehin auch die früheren Ansichten der beiden Forscher widerspiegeln.

Als endgültig erwiesen kann man die von Ziegler verfochtene Meinung betrachten, nach welcher der neue Erzbischof Pannoniens Methodius, nach seiner Verurteilung seitens des bayerischen Episkopates, *nach Schwaben* im engeren Sinne verbannt wurde, wo er wahrscheinlich im damals schwäbischen Kloster Ellwangen zweieinhalb Jahre festgehalten wurde. Die auch sonst gute Begründung Zieglers hat Grivec noch mit einem linguistischen Beweis bekräftigt.

Die Lösung der Fragen, wo *in Bayern* Methodius vor oder nach dem Prozess vorübergehend und zeitweilig eingekerkert war, — in Freising?, in Metten?, in Niederaltaich? —, hängt von der Beantwortung der Fragen ab, wo eigentlich der Methodiusprozess stattfand, — zu Regensburg? —; in welchem Lande Methodius von seinen Gegnern festgenommen wurde, — in Pannonien?, in Mähren?, in Bayern selbst? —; auf welchem Wege und mit welcher Eile er zum Prozessort hingeschleppt wurde.

Von all diesen Fragen ist aber in der bisherigen Diskussion nur eine einzige befriedigend gelöst worden. Grivec hat nämlich überzeu-

gend dargetan, dass die Gefangennahme des Methodius nicht in Pannonien, im Gebiete seines Gönners Kocel, stattgefunden hat. Alle anderen oben angeführten Fragen sind entweder wegen des Mangels und der Dürftigkeit der Quellenangaben einfach unlösbar oder sie waren noch nicht genügend auf Grund der doch noch vorhandenen Quellen untersucht worden.

Wir möchten z. B. hier auf folgende bis jetzt von beiden Gelehrten anscheinend übersehene Quellenstützpunkte aufmerksam machen.

1. Die *Vita Methodii* (VM) scheint im Kap. X die von Grivec als wahrscheinlich angenommene, von Ziegler aber angezweifelte Festnahme des Methodius im Mähren positiv auszuschliessen. Dort wird erzählt, dass die königlichen Bischöfe, nach der Freilassung des Erzbischofs Methodius aus dem schwäbischen Gefängnis, dem Fürsten *Kocel* drohend sagten: « Si hunc *retines* apud te haud bene te absolves a nobis... ». Demgemäss war Methodius vor der Gefangennahme als Erzbischof bei Kocel tätig. Nach Grivec aber war er dort nicht verhaftet. VM erzählt weiter: « Accidit vero *tunc temporis*, ut *Moravi*, postquam cognoverunt, *presbyteros germanicos*, qui apud eos vivebant, non favere sibi, sed insidias struere, omnes expellerent. Ad Apostolicum autem miserunt nuntium: Quoniam et *antea* patres nostri a sancto Petro *baptisma* acceperunt, da nobis Methodium *archiepiscopum* et doctorem. *Statim* vero misit eum Apostolicus. Et accipiens illum *Sventopulcus* princeps cum omnibus *Moravis*, commisit ei omnes ecclesias et clericos in omnibus urbibus... ».

Methodius kam also nach Mähren *als Erzbischof* erst nach seiner Freilassung. Vor dem J. 873 hat er dort keine bischöfliche Jurisdiktion ausgeübt und deswegen konnte 870 seine Gefangennahme nicht in Mähren stattgefunden haben. Dass er von dem *Apostolicus* wirklich gleich, *statim*, nach der Freilassung dorthin geschickt wurde, geht aus der *Instructio* Johanns VIII. an seinen Legaten Paulus hervor: « Ne suscipias occasionem excusationis prohibentem te vel fratrem nostrum *Methodium transire* (!) ad *Suentepulcum...* ».

Somit bleibt als Land der Gefangennahme des Methodius nur Bayern möglich, wie Ziegler es richtig vermutet hat, als er schrieb: « ... Vielleicht ist Methodius zuerst zu einer schiedlich-friedlichen Verhandlung eingeladen worden, zu der er sein Erscheinen wohl zugesagt hat und sich auf den Weg gemacht haben mag, und vielleicht ist er beim Betreten des bayerischen Bodens verhaftet worden oder später, — ebenso widerrechtlich und gewalttätig, wie anlässlich des Prozesses mit ihm verfahren wurde » (*Methodius...*, l. c. 371).

2. Nach der VM, Kap. IX, ist Methodius nach dem in der Gegenwart des deutschen Königs abgehaltenen Prozess nach Schwaben verbannt und dort *annos duos et dimidium* festgehalten worden. Da Ludwig der Deutsche im Herbst 870 in Regensburg war, aber die Briefe Johanns VIII. an die schuldigen bayerischen Bischöfe, sowie seine dem Legaten Paulus bestimmte *Instructio*, aus dem Anfang 873 sind, hat man mit Recht geschlossen, dass Methodius von Spätherbst 870 bis Sommer 873 im schwäbischen Gefängnis war. Nun aber haben weder Ziegler noch Grivec den Umstand in Betracht genommen, dass Johann VIII. in der *Instructio* zweimal behauptet, Methodius sei *drei Jahre* von seinem Stuhl ferngehalten worden. Der Legat sollte den interessierten Bischöfen sagen: «... Vos sine canonica instantia damnastis episcopum ab apostolica sede missum,... et a sede *tribus annis* pellentes, apostolicam sedem *per ipsum triennium* plurimis missis et epistolis proclamantem...». Das bedeutet, dass Methodius schon im Frühjahr 870 festgenommen und *ein halbes Jahr* irgendwo *in Bayern* festgehalten wurde. Allem Anschein nach wartete er dort in irgendeinem Kloster auf die Ankunft des Königs. *Wo* war diese *bayerische* « custodia honesta »? Einige, von Grivec schon angedeutete Gründe, tiefer erfasst, sprechen für — Freising!

Wenn man den erbitterten Brief Johanns VIII. an den Freisinger Bischof Anno abwägt, kann man sich kaum des Eindrucks erwehren, dass gerade dieser den neuernannten Erzbischof Pannoniens, Methodius, festgenommen und bei sich in Freising bis zum Prozess festgehalten habe. Ziegler hat zwar gut begründet, dass die Schuld an der Inhaftierung Methods von Johann VIII. solidarisch den Bischöfen Adalwin (Salzburg), Ermanrich (Passau) und Anno (Freising) zugeschrieben wird. Im Briefe für Anno finden sich aber zwei Sätze, die nur für ihn gelten, und auf die anderen zwei Bischöfe nicht angewendet werden können: «...fratrem tuum Methodium archiepiscopum... tyrannice magis quam canonice tractans nec *presbyterorum, qui penes te reperti sunt,* iudicasti dignum consensu...Insuper et cum *proprium sancti Petri hominem* esse te diceres, ut patrimonii in Germania siti curam gereres, istius fratris et coepiscopi... vincula et persecutiones non solum ut fidelis *minime nunciasti*, sed *Romae*, cum super eo interrogareris a nostris, *te illum nosse mentiendo negasti*, cum *cunctarum* afflictionum sibi a vestratibus illatarum ipse *incentor*, ipse *instigator*, immo *ipse* fueris *auctor* ...». Es ist da ganz klar und unumwunden gesagt, dass Bischof Anno aller, *cunctarum*, dem Methodius zugefügten Unbilden « incentor », « instigator », ja « auctor » war. Ihm ist also

die Gefangennahme des Methodius und die Aufsicht über ihn bis zum Prozess zuzuschreiben. Daraus folgt, dass Methodius etwa ein halbes Jahr vor seiner Absetzung und Verbannung in Freising gegen seinen Willen bleiben musste.

Diese Annahme wird auch von den dunklen, jetzt aber von Ziegler gut erklärten Worten bestätigt: «...nec presbyterorum, qui *penes te* reperti sunt, iudicasti dignum *consensu*...». Ziegler hat musterhaft erwiesen, dass in mehreren Urkunden Annos von dem «consensus» der Mönche und Kanoniker (Monachorum sive Canonicorum) des Freisinger Dombergs die Rede ist. Der Paspt wirft somit dem Bischof Anno vor, dass er im Falle des Methodius auch diese zuständige Stelle unkanonisch ausgeschaltet hat. Nun aber waren die Freisinger « presbyteri » (« Monachi et Canonici ») nur bei denjenigen iuridischen Handlungen ihres Bischofs kanonisch zuständig, die in Freising, in seinem und ihrem Kompetenzbereich, stattfanden. Methodius wurde also auch in Freising widerrechtlich « fern von seinem Stuhl » gehalten; dort hat ihn schliesslich Anno, — als *incentor, instigator, auctor* —, « cum sequacibus et sociis » (vor allem mit Adalwin und Ermanrich) zum schwäbischen Gefängnis verurteilt (« carceri mancipasti »).

3. Ziegler hat die allgemein angenommene Meinung, dass der Methodiusprozess in Regensburg stattgefunden habe, weil dort im November 870 ein Reichstag abgehalten wurde, mit Recht als eine nur auf Wahrscheinlichkeitsgründen aufgebaute Hypothese bezeichnet. In den Methodius betreffenden Schriften steht, wie er richtig bemerkt, nirgends etwas von Regensburg geschrieben (*Methodius.*, l.c. 370-371). Man kann hinzufügen, dass der Brief Johanns VIII. an Anno diese Hypothese direkt ausschliesst. Aus dem oben angeführten Vorwurf, dass Anno die dem Methodius zugefügten Ungerechtigkeiten dem Hl. Stuhl nicht nur nicht gemeldet, sondern in Rom sogar lügend behauptet hat, ihn überhaupt nicht zu kennen, folgt nämlich, dass die bayerischen Bischöfe das ganze gegen Methodius gerichtete Verfahren überhaupt geheim hielten. Schon aus diesem Grunde mussten sie die Publizität eines Reichstags vermeiden. Dies, im Lichte der früheren Indizien betrachtet, führt wieder, wie es scheint, — nach Freising!

4. Aus den bisherigen Erörterungen kann man sich die äusseren Umstände des Methodiusprozesses folgendermassen vorstellen: Nach dem Tode seines Bruders Cyrillus, — Rom, 14. Febr. 869 —, kam Methodius, von Kocel eingeladen und von seinen Schülern begleitet, nach Pannonien. Er war noch einfacher Priester. Mit sich brachte er den für Rastislav, Svatopluk und Kocel bestimmten Beglaubigungsbrief

Hadrians II. « Gloria in excelsis », mit dem auch die römisch-slavische Liturgie gebilligt war. Wahrscheinlich ging er damals auch nach Mähren, um den päpstlichen Brief dort bekanntzumachen. Von dort musste er vor dem tatkräftigen Passauerbischof (seit 866) Ermanrich, der Mähren als sein Gebiet betrachtete, weichen und zu Kocel zurückkehren. In Mähren war ausserdem wegen des seit Sommer 869 immer heftigeren deutsch-mährischen Krieges eine ruhige missionarische Tätigkeit kaum möglich. Bei Kocel wurde die, ohne Zweifel schon in Rom in Aussicht genommene Wiederherstellung des ehemaligen berühmten pannonischen Metropolitansprengels Syrmium beschlossen. Methodius ging wieder nach Rom, diesmal zur Bischofsweihe. « Et iterum misit (Kocel) eum ad Apostolicum..., ut eum *sibi* ordinaret in episcopatum in Pannonia in sedem sancti Andronici, apostoli e septuaginta. Quod factum est » (VM, Kap. VIII). Als Erzbischof von Pannonien und als päpstlicher Legat begab sich Methodius, — etwa im Frühjahr 870 —, wieder zu Kocel, wo er von seinen slavischen Untertanen begeistert empfangen wurde. Der Salzburgische Archipresbyter Rihpaldus « kehrte aus Unwillen hierüber nach dem Bischofsitz Salzburg zurück » (Conversio Bagoariorum...,c. 12). Man kann sich die Entrüstung des überraschten bayerischen Episkopats vorstellen! Seit Karl dem Grossen, volle 75 Jahre, haben sie in Pannonien missioniert und das kirchliche Leben organisiert, und jetzt sollte « quidam Graecus Methodius » (ib.) all das als Erzbischof übernehmen!

Es ist als selbstverständlich anzunehmen, dass Methodius, vom Hl. Stuhle beauftragt und mit päpstlichen Dokumenten ausgerüstet, sich sofort zum Salzburger Erzbischof Adalwin begab, um ihn offiziell von der päpstlichen Entscheidung in Kenntnis zu setzen und dieselbe zu rechtfertigen. Der Erzbischof Adalwin betrachtete die, ohne sein Wissen vorgenommene Neuerrichtung der längstvergessenen Erzdiözese Syrmium als kanonisch nichtig und ihren neuen Erzbischof als « intrusus ». Da es sich aber um einen vom Papste selbst geweihten Prälaten handelte, wollte der alte Erzbischof ihm gegenüber doch keine Gewalt, sondern nur die Rechtsmittel anwenden, wie man es aus der Milde, mit welcher er von Johann VIII. behandelt wird, ersehen kann. Da griff nun der Freisinger Bischof Anno ein, der auch in Pannonien Güter besass. Indem er sich selbst als Vertreter des Papstes in Deutschland ausgab, den « gewissen Griechen Methodius » aber als einen Pseudobischof bezeichnete, von dessen Ernennung zum Erzbischof weder ihm, — S. Petri homini —, noch dem rechtmässigen Erzbischof Adalwin aus Rom etwas mitgeteilt worden war, liess er

ihn ergreifen und hielt ihn in Freising fest, bis der König Ludwig, — entweder vor oder nach dem Reichstag in Regensburg —, der Erörterung zwischen den interessierten Parteien beiwohnen und die Absetzung und Verbannung des « Eindringlings » billigen konnte. Nach der vom Erzbischof Adalwin erklärten Absetzung wurde Methodius dem rohen, von Groll erfüllten Passauerbischof Ermanrich anvertraut, der ihn in sein engeres Heimatland Schwaben verschleppen liess, — « ihn einkerkernd und ihn unter freiem Himmel länger der grimmigsten Winterkälte und des Klimas Härte überlassend », — wahrscheinlich im Kloster Ellwangen, dessen Mönch und Abt er vor seiner Bischofsweihe vermutlich war. Auf welchem Wege er dorthin gebracht wurde, ist schwer zu bestimmen. Nach der von Ziegler seiner Abhandlung « *Methodius*... » geschickt beigefügten Reiseskizze dürften jedenfalls Niederaltaich und Metten nicht in Betracht kommen.

Am Schluss noch eine Bemerkung, die einem Wunsche gleich ist. VM, Kap. IX, berichtet, dass die königlichen Bischöfe, in der Gegenwart des Königs, « mit vielen Worten », « multis verbis », gegen Methodius auftraten, er aber seinerseits sie « wegen Ehrgeizes und der Begierde » mit denen sie « die alten Grenzen » überschritten, so eifrig bekämpfte und die Rechte des « Hl. Petrus » so standhaft verteidigte, dass er dabei schwitzte, sie aber in Drohungen ausbrachen. Es wäre wünschenswert, den Standpunkt der bayerischen Bischöfe in dieser Diskussion eingehend zu untersuchen und allseitig darzustellen. Bis jetzt hat man, neben der VM und den Briefen Johanns VIII., nur die « Conversio Bagoariorum et Carantanorum » herangezogen (vortrefflich Grivec in seinem « Knez Kocel »). Unausgenützt hingegen blieb, wie es scheint, der im J. 900 an den Papst Johann IX. gerichtete höchst interessante Brief, mit dem die bayerischen Hierarchen gegen die Errichtung eines Erzbistums und dreier Bistümer in Mähren protestierten (cfr. z. B. Migne, *PL* 131,34-38 oder Mansi, *Coll. conc.* 18, Venedig 1773, 206-208). Die meisten darin angeführten kanonischen, kirchenpolitischen, historischen und ethnischen Gründe wurden wohl schon anlässlich des Methodiusprozesses 870 zusammengestellt und zum Teil verwendet. In diesem Zusammenhang wurden sie noch nicht behandelt. Und doch bergen sie in sich die inneren Ursachen der Heftigkeit, die im deutsch-römisch-slavischen kirchenrechtlichen Zusammenstoss in den Jahren 870-873 so gewaltig zum Ausdruck kam.

S. Sakač S. I.

RECENSIONES

Patristica, theologica

Hubert MERKI O. S. B., *Ὁμοίωσις Θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa.* (= *Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie*, n. VII). Freiburg in der Schweiz 1952, pp. xx + 188.

Ce livre sera très utile aux professeurs et aux élèves qui s'intéressent à la spiritualité. Il procède de façon simple et claire, en jalonnant la route de textes qui acheminent de Platon par les philosophes non-chrétiens et les écrivains ecclésiastiques à saint Grégoire de Nysse, et cela en suivant la double ligne de l'ὁμοίωσις et de l'εἰκών. Tout le monde n'a pas à sa disposition les éditions des auteurs anciens dont le « Stellenregister » donne la longue liste (p. 176-186). Les citations grecques représentent un excellent fichier bien classé dans un ordre à la fois chronologique et rationnel. Et cela rendra service à plus d'un qui peut-être ne le dira pas. Ces citations grecques s'insèrent dans la prose allemande de Dom Merki, la plupart du temps sans aucune traduction, de sorte qu'il devient difficile de lire le livre à qui n'entend pas couramment avec la langue de Kant celle de Platon, de Philon, de Clément, d'Origène etc. L'auteur, évidemment, se meut à l'aise dans cette littérature: n'aurait-il pas dû songer davantage à se ménager un plus grand nombre de lecteurs en ménageant les efforts de ses lecteurs? Peut-être aussi, de la sorte, se serait-il évité à lui-même un certain nombre de « Versehen », par exemple p. 19, ligne 10 ἕτερα pour ἑτέρα ; un peu plus bas ἅπασας pour ἁπάσας ; p. 29,14 un θνητοειδῆς sans doute pour θνητοειδοῦς ; un peu plus bas un τῆς θηριώδης ζωῆς qui ferait froncer les sourcils à un professeur de grammaire; p. 34 un ἐλαττικός inconnu à tous les lexiques même les plus supplémentaires: faut-il lire ἐλαττωτικός? p. 38, ligne 8 d'en bas, un παραλίποντα qui laisse le lecteur perplexe parce que rien ne lui indique s'il doit corriger en παραλείποντα ou en παραλιπόντα ; tout comme un δέδοσθαι de p. 11, note 1: est-ce δεδόσθαι ou δίδοσθαι? p. 34 un ἡγεμόνους qui rend songeur, etc.... Quand la phrase allemande devient elle aussi grammaticalement difficile, et se termine par deux lignes de grec plotinien, on se prend la tête entre les mains: cfr p. 24 infra sv. Malgré tout, cela n'est pas d'une gravité mortelle. On reprochera davantage à Dom Merki de n'avoir pas fait (ce lui était si facile!) un index des principaux mots grecs, en particulier de ceux qui expri-

ment l'image et la ressemblance. Car ces deux concepts n'ont pas été énoncés seulement dans les deux termes d'ὁμοίωσις et d'εἰκών : le livre du P. Merki ne veut pas faire l'histoire de deux mots, mais celle de deux « motifs ». Quant aux conclusions, elles sont très dignes d'attention, encore que pas absolument neuves, ni incontestables en tous leurs aspects. Si l'auteur lisait la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, je ne puis m'empêcher de me demander s'il n'aurait pas trouvé là (RAM 1951, p. 42-45) un résumé par anticipation (et d'ailleurs discutable) de ses idées, en même temps qu'une perspective où les intégrer. Mais tel quel, je le répète, ce livre est très utile, et nul ne perdra son temps en le lisant.

Ir. HAUSHERR S. J.

Th. RUESCH, *Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist bei Ignatius von Antiochia, Theophilus von Antiochia und Irenäus von Lyon*, Zürich 1952, 143 pag.

Non manca all'autore di questo libro diligenza nel raccogliere tutti i testi in cui si parla di « spirito » divino presso i tre Padri scelti appunto perchè rappresentativi del secolo II. Vi sono nello studio osservazioni interessanti e oggettive, come quando si mette in rilievo lo stretto legame fra lo Spirito e Cristo nelle Lettere di S. Ignazio di Antiochia.

Tuttavia la ricerca dell'autore si vede ostacolata da alcune gravi deficienze, fra le quali noto quella scarsa apertura di orizzonti. Egli sembra ignorare i moderni studi dei cattolici; non una parola sui potenti volumi di J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité.* Anche l'opera del'anglicano G. L. Prestige, *God in Patristic Thought* viene ignorata nello scarso elenco bibliografico. Similmente il punto di partenza, vale a dire la dottrina del Nuovo Testamento sullo Spirito Santo, viene trattata meno ampiamente, specie il contenuto dei vangeli, come ad es. la parola di Gesù nel sermone dopo la Cena. Si capisce che il R. attenda singolarmente ai tre autori da lui studiati, ma risulta pericoloso non inquadrare la loro dottrina in quella dei contemporanei, dei quali il presente libro appena tiene conto. Tutte queste restrizioni conducono poi a risultati che non soddisfano lo studioso imparziale e di sguardo largo. Non mi sembra che l'autore abbia avuto la sufficiente abilità per distinguere nelle fonti quei testi in cui si parlava di Spirito-persona e in cui invece si escludeva il carattere personale, distinzione che sembra necessaria per la chiarificazione di questo periodo in cui la teologia sullo Spirito Santo è rudimentaria.

Le conseguenze del R. e cioè che per questi autori lo Spirito fosse lo stesso Cristo dopo la Risurrezione (p.124) e che quindi non esistesse che un binitarismo chiamato poi a svolgersi fino al trinitarismo, sono inammissibili anche per l'epoca del Nuovo Testamento.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

H. E. W. Turner, *The Patristic Doctrine of Redemption.* A Study of the Development of Doctrine during the First Five Centuries, London [1952], 123 pag.

La lectura de este libro ordenado, claro, y rico en contenido es un intento bien logrado de encontrar las lineas maestras de la soteriología de los primeros siglos cristianos. Sabido es, y lo pondera el autor, que la fecundísima realidad de la Redención no ha sido encerrada en la época patrística en un formulario orgánico y definitivo. Hay en los Padres muchos textos que estudian los diversos aspectos de la obra redentora de Jesucristo, pero todo ello con una riqueza inorgánica dependiente en parte del valor poliédrico del misterio.

Turner, en su bello estudio, no ha querido agotar el tema acumulando todos los textos soteriológicos ni citando toda la bibliografía moderna. Se ha limitado a una especie de amplio esbozo en el que descubre líneas maestras, aspectos parciales o « teorías » en la doctrina soteriológica de los Padres. Redención es la iluminación que nos viene de Cristo; Redención la victoria de Cristo sobre los poderes infernales y la recapitulación que en El se opera de todo lo creado; Redención es la incorrupción y deificación que en nosotros opera el Verbo, aspecto muy del gusto de los orientales, sobre todo alejandrinos; Redención es la satisfacción de nuestros pecados mediante el Sacrificio del Calvario en el que el Verbo es Víctima de infinitos méritos, aspecto éste recalcado más bien por los Padres occidentales. Una gran familiaridad con las fuentes, un juicio generalmente recto y siempre sereno constituyen el mérito principal de la obra.

Permítaseme alguna lijera observación. Me parece menos propio escribir (p. 38) que para Justino el Verbo es « un segundo Dios ». El tratado editado por Batiffol y atribuido a Orígenes (p. 51) no suele ser aceptano como auténtico. Hubiera sido conveniente emplear y citar obra tan importante come la de E. Scharl, *Recapitulatio mundi.* Freiburg i. Br. 1941.

I. Ortiz de Urbina S. I.

H. M. Diepen, O. S. B., *Les Trois Chapitres au concile de Chalcédoine. Une étude de la christologie de l'Anatolie ancienne,* Oosterhout (Pays-Bas), 1953, 128 pag.

Il libro splendidamente stampato, contiene queste tre parti: Esposizione della cristologia dell'« Anatolia » antica — La cristologia dell'« Anatolia » antica giudicata nel concilio di Calcedonia — Calcedonia, il concilio della moderazione romana. La prima parte studia in 36 pagine la dottrina cristologica di Teodoro di Mopsuestia e di altri amici di Nestorio. La seconda premette un'esame delle deliberazioni sulla fede nella vigilia del sinodo calcedonese per poi trattare le cause di Teodoreto di Ciro e di Iba di Edessa ventilate e giudicate dai Padri di quel concilio. La terza parte si sofferma nell'esame let-

terario e dogmatico del Simbolo di Calcedonia e nell'influsso che in esso ha avuto il magistero di S. Leone Magno.

Il mio giudizio generale sull'opera del Diepen è che pur mostrando sagacia per rilevare alcuni difetti degli avversari, il suo autore si lascia spesso trascinare da una certa foga polemica che nuoce al giudizio pacato e all'esame approfondito della documentazione. Il suo lavoro mi riesce spesso un po' affrettato e non sempre libero da una certa tendenza apologetica.

Lasciando ad altri autori il compito di replicare alle contestazioni fatte dal Diepen sul proprio conto, mi limiterò a rispondere alle osservazioni che, non senza garbo, fa sulle mie affermazioni intorno al Simbolo di Calcedonia.

Continuo a credere che dal punto di vista testuale il Simbolo sia una specie di « mosaico », nel senso che esso è composto di brani dei documenti indicati: del resto anche il Simbolo Niceno e quello Costantinopolitano hanno una struttura testuale nella quale si riconoscono elementi preesistenti di diversa origine. Continuo a credere che il documento più sfruttato dal S. di Calcedonia sia il « Symbolum unionis » e questo viene confermato precisamente dalla bella tavola pubblicata (pp.108-109) dal Diepen (ved. membri 5 e 7). In questo senso, se si vuole, si potrebbe dire che il tale simbolo è stato la base o punto di partenza del S. elaborato da Anatolio e quindi anche di quello di Calcedonia. Che il vers. 22 (nella divisione del D. membro 10) provenga da Teodoreto è per me soltanto probabile, ma invece non mi persuade l'opinione del D. che esso sia una reminiscenza del IV anatematismo di S. Cirillo.

Non so se il D. abbia bene distinto i due aspetti della questione quando si tratta (nel suo cap. II della parte 3, pp. 116 e ssg) di valutare l'importanza del Simbolo. D'una parte c'è l'aspetto *testuale* o strutturale, sul quale riaffermo il mio parere che esso sia un mosaico e che della Lettera di san Leone si trovino in esso « due o tre frasi », affermazione che bisogna intendere non in senso despettivo ma in senso matematico, appunto dal punto di vista testuale. Sotto questo punto di vista non si può negare che il Simbolo di Calcedonia sia una « sintesi » in cui gli elementi orientali (simbolo antiocheno e Lettera di S. Cirillo a Nestorio) sono preponderanti: quindi sotto questo aspetto non è a posto l'espressione del D. « *Synthèse de l'Occident e de l'Orient? Disons plutôt présidence de l'Occident sur toutes les Eglises* » (p. 117). Mi sembra che in queste righe un problema che voleva essere testuale si confonde con una questione giuridica e dogmatica. Si capisce che il valore giuridico e dogmatico del Simbolo gli viene dall'approvazione della sede di Roma e anche è stato da me rilevato che il Tomo di Leone in via di elaborazione ha dato al Simbolo integrità, chiarezza e ortodossia, specialmente mediante il neuralgico « in due nature ». Ma ciò non toglie che il Simbolo sia stato costruito con materiale vario e preferentemente antiocheno. Un altro rilievo generale: è esatto parlare dell'*Anatolia* in generale mentre gli autori citati appartengono soltanto alla Siria, alla Cappadocia Seconda, alla Cilicia?

I. Ortiz de Urbina S. I.

A. GRATIEUX, *Le mouvement slavophile à la veille de la révolution. Dmitri A. Khomiakov. Suivi du traité d'Alexis Stépanovitch Khomiakov « L'Eglise est une »* . Traduction Roger TANDONNET, S. J. Avertissement du R. P. Yves M. J. CONGAR. (= *Unam Sanctam* 25). Les éditions du Cerf, Paris 1953, pag. 246.

Kanonikus Albert Gratieux (1874-1951) hat bereits drei Bände in der Sammlung « Unam Sanctam » (Nr. 5-7) über die für die moderne russische Ekklesiologie so bedeutsamen Slawophilen veröffentlicht (1). Der vorliegende Band 25 bringt als Ergänzung eine Studie des gleichen Verfassers über seine persönlichen Beziehungen zum Sohn des theologischen Hauptes der Slawophilen, zu Dmitrij Alekséevič Chomjakov (1841-1918). Ein erster Teil berichtet über die zehn Jahre Bekanntschaft Gratieuxs mit Dmitrij (1907-1917), ein zweiter über das Werk des Letztgenannten. Dmitrij war Herausgeber der Werke seines Vaters, Fortsetzer des slawophilen Gedankens (vor allem hat er über die bekannte russische Devise « Orthodoxie, Autokratie und Nationalität » [vielleicht besser « Volkstum »] — geschrieben) und kirchlicher Schriftsteller, der im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts, immer im Sinne der Zentralidee seines Vaters, der «Sobornost '», Stellung nahm zu den viel diskutierten Fragen der russischen Kirchenreform, des russischen Konzils und der Autonomie der Pfarrei.

Der Herausgeber der Sammlung « Unam Sanctam », P. Y. Congar O. P., schickt ein 11 Seiten langes Vorwort voraus, in dem er seine Redaktionsarbeit erläutert, unter Hinweis auf katholische Autoren einige kritische Bemerkungen zur slawophilen Ekklesiologie macht und auf wesentliche Abhängigkeiten des Slawophilismus, z. B. vom deutschen Idealismus hinweist.

Mit der vorliegenden Studie tritt der weithin unbekannte Dmitrij Chomajakov erstmalig vor eine breitere Öffentlichkeit. Gerade in ihm konzentrierte sich, in der Zeit vom Tode seines Vaters (1860) bis zur russischen Revolution (1917), die slawophile Überlieferung. Person, Eigenart, Tätigkeit und Umwelt Dmitrijs werden sehr anschaulich dargestellt. Dmitrij blieb grundsätzlich auf dem ekklesiologischen Standpunkt der Slawophilen; nur näherte er sich, im Verkehr mit Anglikanern und besonders auch mit Katholiken, mehr einem gewissen Überkonfessionalismus und sprach von zwei oder drei « Zweigen der allgemeinen Kirche » (siehe z. B. S. 88; 98; 113). Er weilte mehrmals und für längere Zeit in Rom. Seine Stellung zur katholischen Kirche war paradoxal: « D. A. aimait Rome, cette force d'unité extérieure lui faisait peur et l'intéressait à la fois » (S. 80). Selbstverständlich im Namen der Liebe und inneren Freiheit wandte er sich gegen jeden von aussen kommenden kirchlichen Einigungsversuch, gegen jegliche Art von Plänen formeller Union (S. 47). Er mühte sich zu verstehen, was die katholische Kirche mit Modernismus bezeichne und in welchem

(1) Siehe die Rezension in dieser Zeitschrift V (1939), S. 530-533.

Sinne dieser durch die Enzyklika « Pascendi » (er nennt sie « Bulle », siehe z. B. S. 69) verurteilt worden sei. Dabei muss er wohl gespürt haben, dass die philosophisch-ekklesiologischen Grundvoraussetzungen des Slawophilismus in mehr als einem Punkte dem Modernismus verwandt sind; stand doch auch Gratieuxs Mentalität und Tätigkeit im Sinne einer Einigung der getrennten Christen unter dem Verdachte des Modernismus, woraus sich die Verbote und einschränkenden Massnahmen seines Diözesanbischofs ihm gegenüber erklären. Vielleicht wäre es überhaupt besser gewesen, die manchen Leser peinlich berührenden Klagen Gratieuxs über seinen kirchlichen Vorgesetzten nicht zu veröffentlichen. Aus dem Gesagten (z. B. S. 80; 90; 93; 96; 98-99) geht nicht deutlich genug hervor, ob Dmitrij Chomjakov das Recht hat, Gratieuxs Bischof « l'abus du pouvoir épiscopal » (S. 96) oder gar « despotisme ecclésiastique » (S. 98) vorzuwerfen. Man hat vielmehr den Eindruck, dass die Besorgnisse des Bischofs gegenüber dem, was Gratieux für seine Berufung hielt, sehr begründet waren. Damit soll jedoch nicht geleugnet werden, dass der Bischof den Fragen der Annäherung der getrennten Christen mehr inneres Verständnis hätte entgegenbringen können oder gar sollen.

Beachtlich sind Dmitrijs Urteile über die Union der katholischen Slawen des byzantinischen Ritus, über die Kongresse von Velehrad und die dort führenden Persönlichkeiten wie den Metropoliten Šeptyckij (z. B. S. 48; 64; 74), über die römischen Päpste seiner Zeit wie Pius IX. (S. 87-88), Pius X. (S. 111 und 116) und Kardinäle wie Rampolla (S. 111; 113) und Merry del Val (S. 113). Nur ablehnend konnte sein Urteil über Soloviev lauten (z. B. S. 55; 115; 120; 209). Auch sonst tauchen in der Korrespondenz Dmitrijs bedeutende Persönlichkeiten auf: Leo Tolstoj, Archimandrit Aleksij, jetzt Patriarch von Moskau, Metropolit Antonij Chrapovickij, Graf Grabbe, Professor Troickij, Florenskij und A. Kartašev, die Anglikaner Birkbeck und Lord Halifax, u. a. mehr. Zur leichteren Benutzung dieser biographischen Angaben wäre ein Namenregister nicht überflüssig gewesen.

Im allgemeinen charakterisiert der Herausgeber treffend die Eigenart der slawophilen Ekklesiologie. Dass diese jedoch nur « quelque peu » (so Congar S. 14 und Gratieux S. 61) von der rechten Norm abgewichen sei, ist sicher zu wenig behauptet. Berechtigt scheint uns der nachdrückliche Vorwurf Congars gegen die Slawophilen « de n'avoir pas suffisamment reconnu la liaison profonde, dans l'Eglise du Verbe incarné, du visible et du spirituel » (S. 13). Aber gerade deshalb glauben wir, dass das negative und polemische Element der slawophilen Philosophie und Ekklesiologie, bestehend vor allem in der Leugnung jeder äusseren Autorität, viel wesentlicher mit ihrem positiven Gehalt verbunden ist als der Herausgeber meint (S. 16f). Es ist irreführend, eine falsche äussere Autorität der wahren inneren Autorität gegenüberzustellen. In Wirklichkeit enthält jede wahre Autorität in organischer Verbundenheit einen inneren und einen äusseren Aspekt. Ein Versuch, sie voneinander zu trennen, führt schliesslich zu einem unorganischen Auseinanderfall. Ganz das gleiche gilt vom Versuche,

die Kirche Christi von jenem Felsen zu trennen, auf den der Herr seine Kirche gegründet hat. Dieser Versuch ist Grundtendenz der Slawophilen. Nicht umsonst hat Dmitrij Chomjakov (S. 131-132) der Ausgabe der französisch verfassten theologischen Schriften seines Vaters vom Jahre 1872 die Vorbemerkung (auf S. 1) vorausgeschickt: A.-S. Khomiakoff « répondait d'avance aux aspirations des intelligences d'élite que nous voyons aujourd'hui en quête d'une Eglise sans papauté et pourtant catholique ». (Vgl. die Tendenz v. Baaders: 1765-1841).

Noch eine Bemerkung zum kleinen Schriftchen A. S. Chomjakovs « Cerkov' odna », das S. 215-242 in französischer Übersetzung geboten wird. Mit vollem Recht macht der Herausgeber (S. 9) zum Inhalt einige kritische Bemerkungen. Doch ist eins vergessen: die Entstehungsgeschichte dieses kleinen Traktates, die entfernt an jene der Pseudo-Areopagitica erinnert (1).

Die aufgeschlossene, wohlwollende Korrespondenz Gratieuxs mit Dmitrij Chomjakov und anderen Slawophilen gewährt nützliche Einblicke in die Mentalität vieler von Rom getrennter Ostchristen, sie zeigt aber auch die Grenzen, die den eifrigen Bemühungen Gratieuxs und seiner Gesinnungsgenossen (Portal, Morel u. a.) gesetzt sind.

B. Schultze S. J.

A. Grillmeier - H. Bacht. *Das Konzil von Chalkedon.* Geschichte und Gegenwart. Band II: *Entscheidung um Chalkedon.* Echter-Verlag Würzburg 1953. S. XVI, 967.

In dem 2. Band dieses gross angelegten Werkes finden wir die Vorzüge wieder, die die Besprechungen des 1. Bandes allgemein hervorgehoben haben, einen erstaunlichen Reichtum von Ergebnissen und Gesichtspunkten, die sich auf die Vorgeschichte, die Versammlung selbst und ihre Folgen beziehen, und die gründliche und sorgfältige Behandlung der einzelnen Beiträge.

Während der 1. Band vor allem der Lehre und der Theologie gewidmet war, steht hier die Geschichte, vor allem die äussere Geschichte im Vordergrund. Der V. Abschnitt betrachtet unter dem Titel *Chalkedon als geschichtliche Wende* die drei Kräfte, die vor allem ins Spiel treten: die Päpste, die Kaiser und das Mönchtum. Gegenüber einigen Gelehrten, Haller, aber auch Schwartz und Caspar, die die Haltung der Päpste vor allem als politisch bedingt ansehen, stellt Fritz Hofmann, *Der Kampf der Päpste um Konzil und Dogma von Chalkedon von Leo dem Grossen bis Hormisdas* (451-519), in sorgfältiger

(1) Vgl. dazu unsern Artikel *A.S. Chomjakow und das Halb-Jahrtausend-Jubiläum des Einigungskonzils von Florenz, Or. Chr. Per.* IV (1938), S. 484 Anm. 1.

und auch in strittigen Fragen stets sachlicher Untersuchung fest, dass der Kampf sich freilich vielfach auf der politischen Ebene abspielte, dass aber das Hauptanliegen der Päpste die religiöse Frage bildete. Die Politik hätte den Päpsten oft ein anderes Verhalten nahegelegt. H. bedauert freilich auch, dass vor allem Gelasius und Symmachus bei aller Grundsatztreue gegenüber den Anknüpfungsversuchen der Patriarchen von Konstantinopel und selbst des Kaisers nicht den Weg zu einer weniger schroffen Haltung gefunden haben.

Der zweite Beitrag von P. Rhaban Haacke O.S.B., *Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon* (451-553), betont vor allem den Einfluss des Staatskirchentums auf die Entwicklung nach dem Konzil. Wie schon Konstantin, so halten auch seine Nachfolger die Einheit des Glaubens für unumgänglich notwendig für die Wohlfahrt des Reiches. Ihre Stellung zur Kirche wurde von dieser Auffassung bestimmt und musste daher, wo sie zugunsten der Einheit Abstriche an der Rechtgläubigkeit empfahl, zu Gegensätzen zum römischen Stuhl führen. Beachtenswert ist das Urteil des V. über den Kaiser Anastasios I., das auf einen milderen Ton gestimmt ist, als man ihn meist bei den katholischen Beurteilern findet (S. 139). Hieran schliesst sich der kurze Beitrag von Paul Goubert, *Les successeurs de Justinien et le Monophysisme* an, der zu bestimmen sucht, wie diese Kaiser sich zum Monophysitismus gestellt haben, und die neuerdings aufgekommene Auffassung ablehnt, dass Kaiser Maurikios die Monophysiten begünstigt habe.

Die Bedeutung des Mönchtums in den Streitigkeiten vor und nach Chalkedon ist oft hervorgehoben worden, aber es ist sehr dankenswert, dass sie einmal zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung genommen und in so gründlicher Weise behandelt worden ist, wie dies hier von P. Heinrich Bacht, dem Mit-Herausgeber des Werkes, in seinem Artikel, *Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon* (431-519), geschieht. Hier sind besonders die zusammenfassenden Ausführungen am Schluss des Beitrags zu beachten, in denen es um das östliche Mönchtum als Massenbewegung, um seinen organisatorischen Zusammenhalt, sein Verhalten zum Klerus usw. geht.

Die zweite Unterabteilung des V. Abschnitts führt uns unter dem Titel: *Das Zerbrechen der kirchlichen Einheit im Gefolge von Chalkedon* zu den neuerstandenen Sonderkirchen. Der Beitrag von Dr. Maria Cramer und Heinrich Bacht, *Der antichalkedonische Aspekt im historisch-biographischen Schrifttum der koptischen Monophysiten* (6-7. Jahrhundert), zeigt uns das legendäre Bild, wie es sich bald nach dem Konzil bei den Kopten herausbildete: es lässt uns begreifen, dass der einfache Gläubige nur mit dem Affekt grössten Abscheus von Chalkedon reden hörte. Die Anfänge der jakobitischen Kirche werden von Albert van Roey, *Les débuts de l'Eglise jacobite*, behandelt, während der Mechitarist Dr. Vahan Inglisian in seinem schönen Aufsatz über *Chalkedon und die armenische Kirche* zeigt, dass die armenische Christologie, « aufs Ganze gesehen, deutlich auf der Seite einer alexandrinisch orien-

tierten Einigungs-Christologie » steht und trotz gewisser Schwankungen den Bereich eines Verbalmonophysitismus nicht verlassen hat (S. 412,417). Es ist verständlich, dass der Beitrag des P. Georg Hofmann, *Das Konzil von Chalkedon auf dem Konzil von Florenz*, die Bedeutung des alten Konzils für die Union nicht nur mit den Griechen, sondern auch mit den monophysitischen Sonderkirchen, den Jakobiten, Armeniern, Kopten nicht gering anschlagen kann, wie dies aus dem Material ersichtlich wird, welches der Herausgeber des « Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores » zusammengebracht hat.

Wenn die Glaubenserklärung des Konzils von Chalkedon zur Abspaltung der monophysitischen Sonderkirchen führte, so hat die Erhöhung des Patriarchats von Konstantinopel den Grundstein zu einer Entwicklung gelegt, die eine noch folgenschwerere Trennung zwischen West- und Ostkirche bringen sollte. Es handelt sich hier um den sogenannten 28. Kanon von Chalkedon, der tatsächlich kein Kanon des Konzils ist, d. i. eine vom ganzen Konzil beschlossene und mit seiner vollen Autorität vorgeschriebene Regel, sondern um ein Dekret, das ohne Zusammenhang mit den 27 vom Konzil erlassenen Kanones auf einer Sondersitzung festgesetzt wurde, auf der nur ein Teil der Bischöfe anwesend war und zwar besonders solche, die von dem « Neuen Rom » bereits irgendwie abhängig waren, während die kaiserlichen Kommissäre, die auf den ordentlichen Sitzungen den Vorsitz führten, eigens ferngeblieben waren. Von diesem sogenannten 28. Kanon gehen aus die Beiträge von Thomas Owen Martin, *The Twenty-Eighth Canon of Chalcedon: A Background Note*, der den Hintergrund von Machtstreben der Kirchenleute und kaiserlicher Allgewalt nach den Quellen zu zeichnen versucht, sowie Emil Herman, *Chalkedon und die Ausgestaltung des konstantinopolitanischen Primats*, und Anton Michel, *Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung*. Hier gibt Michel, dessen Lebensarbeit um das byzantinische Schisma kreist, mit der ihm eignen philologischen Genauigkeit in der Auslegung der Texte und der Beherrschung des weiten Schrifttums ein eindrucksvolles Bild von den entgegengesetzten Ideologien, dem politischen Prinzip der Kaiser und dem petrinischen Prinzip der Päpste, die zeitweilig sich zu einem *modus vivendi* verstanden, aber im Grunde nicht vereinbar waren. Dass es aber zum Bruch kam, schreibt M. zum grossen Teil der allgemeingeschichtlichen Entwicklung zu (S. 554 ff.).

Mit dem Beitrag von Leo Ueding, *Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus*, beginnt der VI. Abschnitt: *Chalkedon und das innerkirchliche Leben*. Sehr verdienstlich ist besonders der erste Teil der Arbeit, welcher in gründlicher Untersuchung des ganzen Quellenmaterials die bedeutende Rolle nachweist, die das Konzil von Chalkedon in der Entwicklung des Mönchtums gespielt hat. Während vor ihm der Bischof keine « besondere Jurisdiktion » über die Mönche hatte, wurden diese durch seine Kanones in den Diözesanverband eingegliedert. Die nächsten drei Artikel sind der Liturgie gewidmet. P. Sévérien Salaville, der verdiente Erforscher der byzantinischen Liturgie, behandelt sehr am Platze *La fête du concile de Chal-*

cédoine dans le rite byzantin. Während Theodor Schnitzler, *Das Konzil von Chalkedon und die westliche (römische) Liturgie,* nachweist, dass kein direkter Einfluss des Konzils von Chalkedon auf die römische Liturgie feststellbar ist, findet er das Konzil in den liturgischen Büchern oft erwähnt, ein Zug, für den wohl vor allem « das zu allen Zeiten unvergessene Offenbarungsgut und das unveränderte Glaubensbewusstsein der Gesamtkirche gegenüber der Inkarnation » wirksam war. Sehr neu und überraschend werden vielen die Ausführungen von P. Hieronymus Engberding O.S.B., *Das chalkedonische Christusbild und die Liturgien der monophysitischen Kirchengemeinschaften,* erscheinen. Der gelehrte Verfasser bringt hier eine Reihe liturgischer Texte der verschiedenen monophysitischen Kirchen bei, die in der Verehrung der heiligen Menschheit Jesu Christi, und seines Erlösertums den orthodoxen liturgischen Büchern in nichts nachstehen. Bisher geltende Auffassungen, welche monophysitischen Ideen eine Verflüchtigung der Rolle der Menschheit Christi in der Erlösung zuschrieben, werden damit wieder in Frage gestellt oder wenigstens einer genaueren Umschreibung bedürftig erwiesen.

Auf die kurzen Bemerkungen des leider kürzlich verschiedenen Archäologen Alfons M. Schneider, *Die Ikonographie des Konzils von Chalkedon,* folgt der VII Abschnitt: *Chalkedon und die abendländische Theologie von* 451 *bis zur Hochscholastik.* Hier finden wir folgende Beiträge: den ausgezeichneten Kenner des christlichen Altertums Gustave Bardy, *La répercussion des controverses christologiques en Occident entre le concile de Chalcédoine et la mort de l'empereur Anastase* (451-518); Aloys Grillmeier, *Vorbereitung des Mittelalters. Studie über das Verhältnis von Chalkedonismus und Neu-Chalkedonismus in der lateinischen Theologie von Boethius bis zu Gregor d. Gr.*; Jesus Solano, *El Concilio de Calcedonia y la controversia adopcionista del siglo VIII en España*; Ludwig Ott, *Das Konzil von Chalkedon in der Frühscholastik*; Ignaz Backes, *Die christliche Problematik der Hochscholastik und ihre Beziehungen zu Chalkedon.*

Wir können hier nicht auf Einzelheiten eingehen, möchten aber doch noch das Verdienst des Herausgebers hervorheben, der nicht nur in dem obigen Beitrag, sondern besonders auch in den Einleitungen zu den einzelnen Abschnitten seine umfassende Kenntnis des Gegenstandes offenbart, sowie auch die grossen Linien der Entwicklung und die ideellen Strömungen herausarbeitet.

Zum Schluss sei unser Dank auch P. Adolf Schönmetzer gesagt, der in entsagungsvoller Arbeit in seiner vom J. 422 bis zum J. 564 gehenden Zeittafel ein ausgezeichnetes Hilfsmittel für den Benutzer des Werkes geschaffen hat. Möge mit dem dritten Band das grosse Werk bald seinen würdigen Abschluss finden.

EMIL HERMAN S. I.

Hans LIETZMANN, *Geschichte der Alten Kirche.* Band 4: *Die Zeit der Kirchenväter.* 2. Auflage, Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin 1953. SS. IV, 200.

Wir haben hier vor uns in anastatischem Druck die 2. Auflage des 4. Bandes des mit grossem Beifall aufgenommenen Werkes des im J. 1942 verstorbenen hoch geschätzten Kirchenhistorikers. Die ersten 4 Kapitel beziehen sich auf die allgemeine Kirchengeschichte der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts: von Jovian bis zum Tode des Theodosius. Ohne Prunk, in einer sehr flüssigen, lebendigen, gewinnenden Darstellung weiss der gelehrte Verfasser die grossen und die weniger grossen Persönlichkeiten dieser bewegten Zeit uns vorzuführen; die sich heftig befehdenden theologischen Richtungen und Gruppen, die stark fühlbare Einmischung der Kaiser in die kirchlichen Belange uns zu schildern. Das 5. Kapitel über die Volksfrömmigkeit stützt sich besonders auf die Katechesen des Cyrill von Jerusalem und Johannes Chrysostomus. Bei aller Knappheit ist reich an Farben das 6. und letzte Kapitel über das Mönchtum. Vielleicht ist nicht immer die Gefahr vermieden, dass die Einzelzüge und Sonderentwicklungen zu sehr vom Strom des gemeinsamen christlichen Glaubens und Lebens getrennt werden. Es ist kaum nötig hervorzuheben, dass wir dem Verfasser, einem der Hauptvertreter der protestantischen, liberalen Theologie, in vielen Punkten nicht folgen können. L. hatte noch ein Kapitel über die Kultur im 4. Jahrhundert und ein weiteres über die Anfänge der christlichen Kunst vorgesehen, für die sich aber bei seinem Tode keine Aufzeichnungen fanden.

EMIL HERMAN S. I.

Reallexicon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. In Verbindung mit F. J. DÖLGER, H. LIETZMANN, J. H. WASZINK und L. WENGER, herausg. v. Th. KLAUSER. Lieferungen 9/14. *Bauer-Celsus.* Stuttgart, 1951-54.

Va crescendo questo utilissimo Lessico con una continuità ammirevole e con una qualità di voci già da noi segnalata prima (ved. vol. XVII [1951] pp. 478-79). Fra gli articoli o voci che più meritevoli mi sono apparsi indicherò quelli di « Cappadocia », la più completa trattazione sul tema che io conosca, « Bestattung » « Bibliothek » « Bild (jüdisch) » « Blut » « Busse », dove però manca nella bibliografia P. Galtier, *Aux origines du sacrement de pénitence,* Rome 1951, al quale avrebbero potuto ispirarsi per svolgere la «penitenza » fra i giudei. Sono anche molto pregevoli le voci « Brautschaft, heilige » applicata alla Chiesa, « Bildung », « Baum » e altre. Alcune poi sono veri gioielli e molto caratteristici dell'orientamento del Lessico, uscito dalla scuola del compianto nostro professore F. J. Dölger: tali sono « Beschwörung »,

« Beseelung », « Besprengung », « Biene » col suo simbolismo della verginità, « Bohne » ricca di .leggende popolari e superstiziose.

La circostanza che nel Lessico collaborino autori cattolici e protestanti dà luogo al fatto che in alcune voci si trovino delle affermazioni inammissibili dal punto di vista dogmatico.

Ne cito alcuni esempi. « Infatti Gesù non riconosce tutto quello che spetta all'A. T. e si rivolge specialmente contro i precetti del sabato e della purificazione... È perciò improbabile (nonostante Mc. 12, 36), che Gesù abbia considerato come ugualmente ispirato tutto l'A. T. »: parole di Leipoldt (col. 709) in cui non si distingue fra i precetti antichi e l'interpretazione farisaica respinta da Gesù. Da Mt 17, 21: nisi in oratione et ieiunio, si vuol dedurre che secondo Gesù «i demoni entrano nei corpi mediante l'alimento » (col. 184)! La psicologia dualistica, esposta già da s. Paolo e dalla morale ebraica, non ha avuto inizio dalla teoria trichotomistica, come si scrive, col. 67-68. Anche fuori del campo ellenistico è corrente l'idea che gli elementi cercano le loro sfere e quindi mentre il corpo e le cose sensibili tornano alla terra, lo spirito si restituisce a Dio (ved. p. es. Afrahat, *Patr. Syr.* I, 293). Non è poi vero che l'A. T. non metta l'origine della concupiscenza nel peccato di Adamo: ved. Gen. 3, 7. Anche l'origine dell'episcopato (« Bischof ») viene descritta piuttosto alla maniera protestante. A proposito dell'episcopato monarchico si sarebbero potuto ricordare gli « angeli » ammoniti nell'Apocalissi. Probabilmente l'autore non ha avuto tempo di leggere il libro di J. Colson, *L'évêque dans les communautés primitives*, Paris 1951.

Qualche altra osservazione meno importante. Fra le cattive passioni (col. 69) avrebbe potuto citare anche la philautia sul quale tema ha scritto recentemente Ir. Hausherr S. I. *Philautie*, Roma 1952. Nella bella voce « Beifall » quando si citano i grandi predicatori applauditi in chiesa si poteva ricordare anche s. Cirillo di Gerusalemme (col. 99). Perchè poi nella « Bild III » trattando delle prime immagini cristiane non si parla degli affreschi delle catacombe? Sarebbe stato opportuno citare gli inni mariologici di s. Efrem a proposito del latte dato dalla Madonna a Gesù (« Brust II [col. 661-62]).

Ci auguriamo che il Lessico, diventato ormai indispensabile per la ricerca del cristianesimo antico, conservi lo stesso ritmo e lo stesso livello scientifico.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Liturgica

E. Koschmieder. *Die ältesten Novgoroder Hirmologien-Fragmente*, (Abhandlungen der Bayer. Akad. d. Wiss, Philos.-Hist. Kl., N.F. H. 35.) München, Bayer. Akad. d. Wiss., 1952, p. 317, 4°.

La presentazione della pubblicazione del Koschmieder che apporta un notevole contributo allo studio per la decifrazione delle notazioni

arcaiche paleobizantine e paleoslave ci porge l'occasione di alcune considerazioni sulla musica bizantina antica anteriore al sec. XIV, sulle sue notazioni e sulla notazione paleoslava in relazione alla possibile loro trascrizione.

La trascrizione della notazione bizantina dalla fine del sec. XII circa in poi non offre, possiamo dire, difficoltà di sorta se si tengono presenti le lezioni date da diversi manoscritti contenenti gli stessi canti, in modo da correggere qualche svista dell'amanuense. Una tale comparazione, poi, oltre ad offrire la soluzione di alcuni problemi paleografici, ci dà anche una visione esatta della fisionomia, diciamo così, esterna della musica, in quanto ci mostra come essa, benchè fissata nei codici, non era affatto immune da alcune particolarità proprie delle tradizioni orali, quale, ad esempio, l'ammissione di varianti, dovute sia alla particolare tradizione del centro di provenienza del codice, sia all'amanuense quando questo era anche musico.

Con alcuni accorgimenti, tenendo presente gli elementi offerti dai codici, sempre attraverso lo studio comparativo, siamo in grado di penetrare l'intima struttura dei canti bizantini, almeno per i generi più caratteristici.

Da una tale comparazione appare evidente che i canti bizantini sono una *con-posizione*, nel senso che sono il risultato di una aggregazione di formole caratteristiche secondo un preciso sistema, il *sistema modale*, di cui gli otto modi non sono che l'espressione caratteristica, non esaurente però le possibilità del sistema stesso.

Queste e altre questioni tecniche e paleografiche e, sotto alcuni aspetti, storiche, trovano la loro soluzione nello studio diretto dei MSS. musicali per il fatto che la notazione di quest'epoca e delle epoche seguenti è *diastematica*, i vari neumi, cioè, o gruppi di neumi danno un intervallo ben definito secondo regole ben assodate; le numerose chiavi interne, inoltre, apportano un notevole contributo chiarificatore, rendendo in pari tempo più facile il complesso studio sull'intima essenza del sistema modale.

Anteriore a questa notazione esiste però un'altra notazione, la *paleobizantina*, in cui questi mezzi di indagine o risultano insufficienti o mancano del tutto. Scartando dalla nostra considerazione la notazione così detta *ecfonetica*, usata per il canto delle pericopi evangeliche, delle epistole, in genere, per la *lectio solemnis*, precisiamo subito che con l'espressione *notazione paleobizantina* vengono indicati più tipi di notazione neumatica, ognuna con caratteristiche paleografiche proprie.

La difficoltà di trovare la chiave per la trascrizione di queste notazioni è sempre dipesa dal fatto che esse non sono diastematiche, spesso sono *discontinue* nel senso che non tutte le sillabe portano sopra neumi o segni e, a seconda del genere di canto, non si presenta raro il caso in cui sopra tutta una frase sia posto solo un segno di chironomia che certamente sottintende una formola caratteristica nota al cantore che, nell'esecuzione, l'applicava alle parole.

Noi abbiamo rivolta la nostra attenzione a queste notazioni e crediamo di aver raggiunto risultati soddisfacenti in modo particolare

per la notazione che con quella diastematica sopra descritta ha più grande affinità.

Senza entrare nei dettagli che esorbiterebbero dal nostro assunto, abbiamo notato che il valore dei neumi e dei segni di chironomia è in stretta relazione con particolari formole e che la base della successione delle diverse formole della *con-posizione* musicale deve ricercarsi nello schema modale e nelle leggi che determinano il sistema. Tali nostri risultati che ci hanno messo in grado di iniziare la pubblicazione di un metodo capace, a nostro avviso, di porre le basi per la trascrizione delle notazioni non diastematiche senza l'aiuto di quella diastematica posteriore, sono dipesi, naturalmente, dallo studio accurato della notazione diastematica e sono una conseguenza del fatto molto importante che la veste melodica dei canti dati in notazione diastematica è, per i medesimi canti, la stessa di quella data in notazione non diastematica, salvo, per le formole, il principio delle varianti, e, per tutto il canto, il caso in cui questo esula dal proprio genere in ragione di un particolare uso nella S. Ufficiatura.

Tale metodo di confronto con procedimento a ritroso, *a notis ad ignota,* siamo sicuri che non mancherà di dare fecondi risultati anche per le notazioni più particolari e arcaiche per il fatto che anche per i canti dati con queste notazioni è seguito il sistema modale.

Disgraziatamente però i MSS. con tali notazioni sono piuttosto rari, e per di più, spesso contengono canti che sono andati in disuso nei secoli posteriori e perciò mancanti nei MSS. più tardivi o perchè erano propri di qualche centro determinato o perchè risultati superflui nelle successive sistemazioni dell'Ufficiatura.

Per risolvere i problemi paleografici e in un certo senso storico-musicali di queste primitive composizioni, una fonte molto importante potrebbero costituire i MSS. paleoslavi. È per questo che salutiamo con piacere la pubblicazione del Koschmieder con cui vengono messi a disposizione degli studiosi due frammenti di un antico heirmologion detto di Novgorod. Il chiaro Autore nel darci questi frammenti mettendo in luce il suo metodo di studio ha posto accanto a ciascun pezzo il relativo in greco con la notazione paleobizantina tratta dal MS. greco Coislin 220 correlativa a quella del paleoslavo, non tralasciando, per essere completo, di porre nella pagina di fronte la lezione data nella notazione riformata del sec. XVII detta anche di *Mezenec* con sopra la trascrizione in notazione moderna occidentale.

L'utilità di questo metodo è evidente e testimonia della larghezza di vedute dello studioso, per cui non spendiamo una parola in elogi superflui.

Allorchè gli Slavi del principato di Kiev con a capo il Principe Vladimiro abbracciarono il Cristianesimo nel 988, ricevettero da Bisanzio oltre la fede anche il rito e per conseguenza i libri liturgici.

Senza entrare in merito alla questione della lingua usata nell'Ufficiatura nel periodo della conversione, ci limitiamo a segnalare l'opinione dei periti in materia secondo i quali i libri più antichi sono scritti nella lingua bulgara antica. Per quel che riguarda le questioni musi-

cali, data la difficoltà di accesso alle fonti dirette, i MSS. paleoslavi, che trovansi in Russia, basandoci sulla pubblicazione del Koschmieder e sul materiale messo a nostra disposizione dall'amico nostro il Prof. J. Handschin, quando due anni fa abbiamo avuto occasione di recarci a Basilea per alcune conferenze sulla musica bizantina nell'Istituto di Musicologia dell'Università di quella città, comprendenti pubblicazioni sull'argomento della musica slava antica e le tavole accluse nelle predette pubblicazioni oltre che sulle nostre esperienze in fatto di musica bizantina e di tradizioni popolari liturgiche facciamo sulla musica slava alcune osservazioni.

a) Con il rito e i libri liturgici sono passati nella nuova comunità slava anche le melodie bizantine, ciò che ormai è ammesso da tutti gli studiosi.

b) Il complesso dei canti trasmessi doveva raggrupparsi intorno ai generi di canto che formavano il complesso base dei canti liturgici bizantini e cioè ai generi *sticherarikòn, heirmologikòn, psaltikòn-asmatikòn, tou ásmatos,* infatti i cimeli musicali rimasti contengono *sticherà, heirmoi, kondakia.*

c) I problemi da risolvere per la trascrizione delle notazioni paleoslave sono i medesimi che per le notazioni paleobizantine.

d) Come conseguenza del fatto che sia passata alla nuova Chiesa anche la musica liturgica con le sue forme caratteristiche deve ammettersi che nei canti paleoslavi è in uso anche il sistema modale bizantino il che si può mettere in evidenza facendo osservare che i medesimi canti nelle due lingue portano segnato sopra il medesimo modo.

e) Come per la trascrizione delle notazioni paleobizantine, la conoscenza del sistema modale, la maniera di *con-porre* le diverse formole per la formazione di canti, ottenuta anche attraverso lo studio della musica bizantina diastematica, deve costituire la base per la decifrazione dei MSS. neumatici paleoslavi. Tale metodo di studio in un primo tempo farà passare sopra alle differenze che possano incontrarsi nei MSS. dovute a qualche differente tradizione. Una difficoltà grande sarebbe se si incontrasse un MS. con lezione errata derivato da copia messa in giro scientemente dai cantori gelosi della loro arte di cui volevano conservare l'esclusiva.

Avremmo voluto anche dire qualche cosa sulla tradizione popolare. Di questa però abbiamo intenzione di trattare prossimamente in altra sede con criteri più ampi in uno sguardo d'insieme delle tradizioni popolari liturgiche orientali in relazione alla tradizione scritta bizantina.

BARTOLOMEO DI SALVO O. S. Bas.

Dimitrios PALLAS, *Ἡ « Θάλασσα » τῶν ἐκκλησιῶν*. Contribution à l'histoire de l'autel chrétien et à la « morphologie » de la liturgie (= Collection de l'Institut français d'Athènes 68). Athènes 1952, 185 p.

Cette étude est divisée en deux parties inégales. La première (p. 9-40) traite du bassin liturgique, appelé θάλασσα, qui sert aux ablu-

tions rituelles des ministres du sanctuaire; cet objet peut être fixe, posé sur une colonne, ou, comme c'est le cas ordinaire, mobile. Plusieurs monuments et quelques rares textes littéraires nous renseignent sur l'existence, la forme et l'emplacement de cet instrument liturgique pour une époque qui n'est pas la plus haute antiquité.

La deuxième partie (p. 41-162), bien plus importante, donne d'abord une documentation archéologique de fosses rectangulaires ou circulaires et d'autres constructions du même genre qui se trouvent sous l'autel ou dans le pavement près de lui; elles peuvent être grandes ou petites, pourvues ou non d'un canal d'écoulement. On les a trouvées dans les basiliques ou les églises de Tébessa, de S. Ménas près d'Alexandrie, de Henchir Tarlist en Algérie, d'Ephèse (la grande Eglise), de Philippes, d'Emmaus, de Baalbek, etc.

A ce chapitre documentaire il y a une conclusion: les chrétiens ont connu le double autel des païens. Ceux-ci, en effet, posaient leurs offrandes faites aux dieux du ciel sur l'autel supérieur, et aux dieux chtoniques ils faisaient des libations sur des autels creux, espèce de fosses cachées par des pierres qui les recouvraient. Cette fosse pouvait être petite comme dans la basilique pythagoricienne de la Porte Majeure a Rome ou grande comme au Sanctuaire d'Epidaure.

Les prières de bénédiction d'Hippolyte, celles de l'Euchologe de Sérapion et d'autres encore prouvent que du IIe au Ve siècle les chrétiens ont apporté des offrandes de différentes espèces sur l'autel. Et quand le deuxième canon des Apôtres eut defendu au prêtre d'offrir sur l'autel toute autre chose en dehors des matières eucharistiques, le culte non officiel non seulement continua à faire l'offrande d'autres objets, mais procéda à des libations d'eau, d'huile, de fruits et même à des sacrifices sanglants, p. ex. l'immolation d'un coq. Un tel culte non eucharistique et non officiel a survécu en quelques régions jusqu'à nos jours.

Que penser de cette thèse qui ne peut manquer de nous étonner par sa nouveauté? L'étude des faits archéologiques satisfait médiocrement un savant comme P. Lemerle, qui précisément pour la basilique de Philippes qu'il connaît parfaitement, montre une évidente erreur de fait commise par l'auteur (*Byz. Zeitschrift*, 46, p. 402-404). Ensuite, est-il bien certain que toutes ces fosses de genre différent, relevées avec soin par lui, aient été appelées θάλασσα? Nous le savons pertinemment pour celles qui reçoivent les eaux des ablutions et les résidus d'objets qui ont servi au culte. Mais pour les autres? Aucun témoignage littéraire n'est là pour l'attester. Pourquoi l'explication si simple donnée par les Pères Abel et Vincent à la fosse ou plutôt au canal, découvert par eux dans la basilique d'Emmaus, n'est-elle pas satisfaisante?

L'auteur rappelle une rubrique assez obscure du rite de la vêture monacale; elle prescrit de déposer pendant la vigile nocturne les vêtements du futur moine sous l'autel dans le θαλασσίδιον. Y a-t-il un rapport entre cet endroit et la fosse à évacuation? N. Palmov dans son livre: Пострижение въ монашество (Kiev 1914, p. 100-106) nous ap-

prend que dans les vieux autels de la Pečerskaja Lavra, des monastères Michaïlovski et Kirillovski de Kiev, il a découvert, non pas sous l'autel, mais dans un côté latéral de l'autel une niche de mesures modérées (à la lavra 0,84 m. de large et 0,37 m. de haut; au Kirillovski monastir 0,58 m. en largeur, 0,46 en hauteur et 0,72 m. en profondeur), certainement suffisantes pour contenir les habits monastiques.

En Egypte aussi, du côté est de l'autel des vieux monastères il y a une cavité appelée ϑάλασσα (en arabe, baḥr). Butler A. J. (*The ancient Coptic Churches of Egypt*, Oxford 1884, vol. II, p. 12) la mentionne et y voit un emplacement pour les reliques, semblable au *sepulcrum* de nombreux autels occidentaux. Burmester O. H. E. (*Eastern Churches Quarterly*, VII, 1948, p. 382) ajoute que dans le rite de la bénédiction des fonts baptismaux, les cruches d'eau qui ont servi à l'Office sont brisées et jetées ensemble avec l'eau avec laquelle les fonts ont été lavés, dans le ϑάλασσα ou sont brûlées dans l'église (*Le Muséon*, 45, 1932, p. 252).

L'auteur voudrait mettre en rapport avec d'anciennes libations un geste curieux que fait le prêtre copte à la fin de la messe. Il trempe les doigts dans l'eau qui a servi à nettoyer la patène et le calice liturgiques, et ensuite par un mouvement brusque et répété des mains il jette en l'air l'eau qui retombe en gouttelettes sur les fidèles accourus pour recevoir cette bénédiction. L'Eucologe éthiopien explique ce même geste, fait par le prêtre avant l'anaphore, par le souvenir de Pilate se lavant les mains, et par la formule adressée en ce moment aux fidèles: « . . . je suis innocent de vos errements; que vos péchés retombent sur votre tête si, n'étant pas innocents, vous prenez le corps et le sang du Christ ».

Dans ce livre l'auteur a réuni un matériel abondant, a montré beaucoup d'ingéniosité à l'analyser et à le classer, mais a laissé trop de jeu à la fantaisie en l'expliquant et en l'interprétant. Il a posé les premiers jalons pour une étude définitive sur l'évolution d'un terme liturgique qui désigne ou a désigné des objets bien différents.

A. Raes S. I.

M. de Fenoyl et E. de Montgolfier, S. J., *Coutumes religieuses coptes*, le Caire 1953, p. 53.

Deux Jésuites français ont reçu depuis quelques années la charge d'une paroisse copte catholique au village Guaragous, en Haute-Egypte. Ils ont étendu à toute leur activité pastorale le principe de l'adaptation au « milieu de vie »: acception loyale et pleine du rite, liturgie et discipline. En fait de liturgie, on se gardera autant du fixisme que de l'arbitraire; on acceptera les prières et les chants traditionnels; on bâtira dans le style copte.

La théorie est très belle; l'application en est plus délicate. Voici quelques exemples: faut-il suivre la coutume de ne pas administrer le

baptême avant le 40[e] jour pour le garçon, le 80[e] pour la fille? De ne baptiser qu'à l'église et uniquement par le prêtre, même en cas de danger de mort? Ne célébrera-t-on la messe que devant une réunion réelle du peuple et jugera-t-on l'assistance du diacre absolument indispensable? Conservera-t-on tous les jeûnes traditionnels avec leurs rigueurs vraiment excessives? Suivra-t-on le calendrier copte ou faut-il le réajuster? Est-ce que le copte doit être la langue liturgique principale? Faut-il coopérer aux cérémonies nocturnes du mariage célébré dans les maisons? Comment réussira-t-on à corriger les coutumes franchement païennes, à l'occasion des enterrements? Que penser des pèlerinages avec les immolations de victimes?

Toutes ces questions et d'autres semblables sont examinées par les auteurs dans un esprit très généreux, et leurs réponses basées sur l'expérience montrent comment le missionaire occidental doit être capable d'élargir ses idées, de ne pas estimer ses propres habitudes religieuses comme intangibles et seules efficaces à promouvoir au bien et à la sainteté, mais aussi comment il doit savoir corriger et relever ce qu' il y a de défectueux ou de trop bas dans les coutumes populaires.

On lira aussi avec profit la préface que le R. P. Jacob Muyser a écrite pour cette brochure importante et instructive.

A. Raes S. J.

Noële Maurice-Denis et Robert Boulet, *Eucharistie ou la Messe dans ses variétés, son histoire et ses origines.* Paris 1953, XVII, 493 p.

Pour vivre pleinement le mystère eucharistique tel qu'il est célébré aujourd'hui en Orient et en Occident, il faut commencer par l'étudier. Tous n'ont ni les talents ni les loisirs ni le goût de faire cette étude. Il faut donc remercier les auteurs de ce livre de l'immense et fructueux effort accompli, d'abord pour étudier et comprendre les rites eucharistiques et ensuite pour communiquer dans un langage vivant et simple les résultats acquis sous trois chefs principaux: un exposé succinct de ces rites non seulement dans les rites occidentaux mais aussi, successivement, dans les rites byzantin, arménien, syrien, maronite, chaldéen, malabare, copte et éthiopien; une riche documentation avec les références voulues, sur l'histoire de chacun d'eux, non pas évidemment le développement continu de la messe dans chaque rite, chose que personne n'a fait ni pourrait faire sérieusement; une étude très intéressante et bien menée sur le problème des origines de la messe, où la présentation de l'Eucharistie chez S. Paul et les quatre évangélistes est particulièrement attachante. La moisson rapportée par les auteurs est vraiment abondante et d'excellente qualité.

Malgré le travail diligent des auteurs, leur souci de l'exactitude jusque dans les détails, leur assimilation parfaite des argumentations et des résultats contenus dans les meilleures études particulières, le livre donne lieu à quelques observations. L'exposé de la messe dans les différents rites, fait sous forme narrative et vivante, devient parfois pesant et se perd

dans de multiples détails évoqués rapidement. Peut-être pourrait-on remédier à cet inconvénient si on prenait un fil conducteur dans ces exposés, p. ex. l'Eucharistie considérée comme une action rituelle accomplie sur le pain et sur le vin mêlé d'eau (préparation, transfert, oblation, transformation, distribution), le reste étant rattaché à cela ou laissé dans la pénombre.

Autre remarque générale: les savants, sans que cela les gêne, traînent avec eux nombre de problèmes dont ils ne font qu'entrevoir une solution; ils peuvent vivre dans l'hypothétique ayant sur d'autres points des certitudes bien acquises. Mais un livre, comme l'*Eucharistie*, est obligé de donner à ses lecteurs des solutions définitives: d'où le danger de trancher catégoriquement là où le savant est plus réticent et plus nuancé. Pour la *Didache* (chap. IX et X), s'agit-il de l'Eucharistie ou des agapes, les auteurs ne sont pas arrivés à se faire une persuasion et laissent la question ouverte. Au contraire, pour le récit de l'institution dans S. Luc (chap. XXII) ils n'ont pas hésité à proposer une solution radicale aux versets 18 à 21; et cependant, les exégètes sont loin d'attribuer au Codex Bezae l'importance qu'il reçoit ici; et vraiment, on se demande pourquoi la recension longue, qui reflète les idées et les mots de S. Paul, ne peut appartenir à S. Luc, si, comme il appert, S. Luc a été le compagnon fidèle de S. Paul et a assisté nombre de fois à ses catéchèses; en outre, ce premier calice, relevé par S. Luc, trouve très facilement sa place, dans le cadre d'un repas solennel des Juifs.

L'Orient s'est laissé entraîner toujours par l'eucologie, l'Occident, et en particulier Rome, vise avant tout à l'action. L'Eucharistie, célébrée par le Seigneur, était-elle, rituellement parlant, une prière ou une action? Sa répétition par les apôtres sera de même avant tout une action, semble-t-il. Et dans ce cas, le récit de l'institution qui encadre cette action s'explique naturellement comme premier élément dans la genèse de l'anaphore. Au contraire, en partant d'une prière d'action de grâces faite sur le calice de bénédiction, on justifiera en elle une énumération des effets de la rédemption, mais on n'expliquera pas comment au lieu de se contenter d'un simple rappel (comme dans le fameux fragment nestorien du VIe siècle), on en soit venu à donner un récit détaillé de la dernière Cène. Considérer ce récit comme un supplément, quoique initial (p. 476), me paraît très audacieux et moins conforme aux données du problème.

Une dernière remarque est à faire au sujet du témoignage de S. Cyrille ou de son successeur au siège de Jérusalem. La cinquième catéchèse mystagogique passe directement du Sanctus à l'épiclèse. Peut-on conclure de là à l'absence de l'institution, de l'anamnèse et de l'offrande? Dom Dix l'a fait et je crains que nos auteurs ne se soient pas suffisamment distancés de lui (p. 679). L'argument de silence ne vaut que si on prouve que l'auteur devait parler de la chose omise. Dans le cas présent, il est clair que l'orateur n'explique pas tous les rites de la messe, qu'il s'arrête volontiers à des formules qui donnent lieu à un commentaire, p. ex. le « Pater ». Or, toute la catéchèse du jour précédent avait été consacrée à l'explication des paroles du Christ: Ceci est mon corps, ceci est mon Sang. Il y avait donc un motif suffisant pour ne pas revenir sur l'institution.

L'épiclèse, par sa claire demande de transformation des oblats, fournissait une excellente occasion d'expliquer l'opération du Saint-Esprit dans ce mystère comme dans celui de l'incarnation.

A. RAES S. I.

Hagiographica

Anna MARAVA-CHADJINICOLAOU, *Ὁ ἅγιος Μάμας* (= Collection de l'Institut Français d'Athènes 57). Athènes 1953, 116 pp., 17 tav.

In quest'opera la gentile scrittrice, Assistente al Museo Bizantino di Atene, ci offre quanto di storia, d'arte e di folklore si ricollega alla persona ed al culto di San Mamas.

Brevi e frammentarie sono le indicazioni storiche contenute nelle omelie di S. Basilio e di S. Gregorio Nazianzeno, ma esse definiscono quelle caratteristiche del Santo che resteranno invariate: S. Mamas era un pastore sulle montagne, mungeva le cerve che facevano a gara per dargli il loro latte; egli subì il martirio per Cristo.

Più tardi le vite anonime completarono queste notizie scarne informando i lettori intorno ai natali ed al martirio del Santo, che la tradizione dice avvenuto « sotto Aureliano »; Simeone Metafraste diede veste più razionale al racconto delle vite che, sotto la sua penna, perdettero molto della loro ingenua poesia.

Il culto di S. Mamas si ricollega, secondo la scrittrice, a quello della dea Cibele, madre degli dei e degli uomini, detta anche Ma, molto venerata in Cappadocia. Di questa dea il Santo avrebbe ereditato le caratteristiche divenendo il protettore dei pastori e degli armenti, l'amico degli animali anche feroci che gli si avvicinavano mansueti; la verga che tiene in mano sarebbe il simbolo della sua potenza soprannaturale.

S. Mamas fu molto venerato nell'antichità; Cesarea di Cappadocia, dove egli subì il martirio, fu il centro del suo culto; all'inizio della primavera e sopratutto nella prima settimana di settembre vi si celebrava la sua memoria con grande solennità e con l'intervento di numerosi vescovi della diocesi del Ponto. Analoga venerazione troviamo a Mamasos, a Gangra ed a Costantinopoli. Nel corso del sec. XV, per opera specialmente dei latini, il suo culto si diffuse anche a Cipro dove si venerano le sue reliquie a Morfou.

Nel capitolo sull'iconografia troviamo buon numero di raffigurazioni del Santo tra cui alcune inedite: miniature tratte dal « menologio di Basilio II » e da altri manoscritti, affreschi delle chiese rupestri di Cappadocia, di Cipro, Mistrà e dei Meteori nonchè alcune icone, opera di Michele Giambono († 1462). Il Santo vi è raffigurato in compagnia di cervi, ovvero seduto su di un leone o anche solo nel martirio.

L'accurata diligenza della scrittrice nell'utilizzare quanto le fonti mettevano a sua disposizione conferisce merito particolare a

questa monografia. Tuttavia, nel capitolo intorno al culto di San Mamas, accanto a giuste osservazioni, troviamo paralleli e conclusioni che ci sembrano troppo ispirati a metodi e teorie ormai sorpassate. La linea di confine tra culto cristiano e divinità pagane si è dimostrata, alla prova dei fatti, molto più marcata di quanto alcuni pensassero.

PELOPIDAS STEPHANOU S. J.

I. SMOLITSCH, *Russisches Mönchtum, Entstehung, Entwicklung und Wesen.* 988-1917 (= *Das östliche Christentum* N. F., Heft 10/11). Würzburg, Augustinus-Verlag 1953. S. 556.

Das vorliegende wertvolle Buch ist die erste umfassende Abhandlung, die aufgrund umfangreicher und äusserst gründlicher Vorstudien der sowohl für die allgemeine wie im besonderen für die ostslawische Kirchengeschichte so bedeutsamen Erscheinung gewidmet ist, die das « Russische Mönchtum » darstellt. In Russland ging das Mönchtum ja ganz andere Wege, als es dies in der westlichen Kultursphäre tat und auch andere, als dies die Mönche in den früher oder später vom Islam regierten Ländern taten. Leider gibt es noch keine umfassenden Studien über das abessinische Mönchtum oder über das Ordensleben im seit so überaus langer Zeit christlichen Malabar, wo der Islam niemals zur Herrschaft gelangte. Das Werk von Smolitsch wird für lange Zeit in seiner ihm eigenen Art für dieses wichtige Teilgebiet der Kenntnis der christlichen Ostkirche grundlegend sein.

Es ist, wie der Verfasser in der Einleitung sagt, in drei Anläufen geschrieben, die sich aber nicht vollständig mit den drei grossen Abschnitten decken, in die das Werk zerfällt. Nur der erste Abschnitt von S. 50 bis 119 ist in den grossen Zügen gleichbleibend eine Wiederholung der Abhandlung, die unter dem Titel: « Altrussisches Mönchtum » in der ersten Reihe der gleichen Sammlung: *Das östliche Christentum* schon im Jahre 1940 erschienen war. Es ist das gute Recht eines jeden Schriftstellers sich seiner früheren Arbeiten in seinen späteren Werken zu bedienen! Der zweite grosse Abschnitt des Buches handelt über die « Krise und Verweltlichung » des russischen Mönchtums. Die 3 Kapitel, welche über den Klosterbesitz handeln (Kap. VI-VIII, S. 145-246), wurden schon 1941 niedergeschrieben, während die übrigen 5 Kapitel dieses Abschnittes den ersten Jahren nach dem Krieg ihre Entstehung verdanken. Einige derselben, wie z. B. jenes über « Westliche Einflüsse und der theologische Streit über die Verwandlung der hl. Gaben » gehören mindestens soviel in eine allgemeine Darstellung der ostslawischen Kirchengeschichte, wie in eine Darstellung der Geschichte des Mönchtums dieser Kirche. Diese Überschneidung ergibt sich aus der Tatsache, dass durch lange Jahrhunderte die Mönche die Träger nicht nur der höheren Verwaltung, sondern auch des geistigen Lebens dieser Kirche waren. Darum ist auch das X^te^ Kapitel über die Beteiligung des Mönchtums am Schrifttum des XVI. und

XVII. Jahrhunderts beiden Forschungsgebieten gleichermassen zu eigen. Der dritte grosse Abschnitt des Buches trägt den Titel « Am Scheideweg ». In ihm handelt der Verfasser etwas gedrängt sowohl von dem — um es so zu nennen — « Staatsmönchtum » seit Peter dem Grossen bis zur Revolution des Jahres 1917 wie von der im Starzentum sich kundtuenden Erneuerung des Mönchtums im XIX. Jahrhundert. Über diese letzte Erscheinung hatte Smolitsch schon früher ein viel beachtetes, in zweiter Auflage vorliegendes Buch geschrieben. Man sieht, das Werk des rührigen Gelehrten ist eine umfassende Zusammenschau der verwaltungsgeschichtlichen und geistesgeschichtlichen Gegebenheiten der Geschichte des russischen Mönchtums. Nicht nur die mit positiven Tatsachen gespickte und mit zahllosen Fussnoten und Verweisen versehene Darstellung beweist das. Dies zeigt auch das überaus grosse Literaturverzeichnis, das Quellenschriften, Abhandlungen, Zeitschriftenartikel und oft auch Besprechungen von Zeitschriftenartikeln enthält, die auch nur anzuschauen, viel weniger noch durchzulesen kaum jemand anderem als dem Verfasser möglich sein wird. Schon die vielen, freilich oft sehr interessanten Zitate machen die Lektüre so mühsam, dass leider ausser einigen Fachleuten und etlichen wirklich interessierten Spezialisten kaum einer das ganze Buch lesen wird. Und da kann man sich mit Recht fragen, ob weniger nicht doch mehr gewesen wäre! Freilich handelt es sich dabei um eine Frage der wissenschaftlichen Methode. Für das Lesen eines Buches kommt aber doch nicht nur der Text, sondern auch die Fassungskraft des Lesers in Betracht. Dass das Literaturverzeichnis doch nicht vollständig war, beweist der « Nachtrag » am Ende des Buches. Und jeder Rezensent wird seinerseits noch das eine oder andere neuere Werk hinzufügen können. Das ist mit der Beschränktheit aller menschlichen Arbeit gegeben.

Auf mich macht das Werk — und damit glaube ich einen gewissen Fehler in seiner ganzen Anlage aufzeigen zu können — einen etwas niederdrückenden Eindruck. Ein doch nur sehr kurzer erster Abschnitt, der bis etwa 1400 reicht, behandelt die « Anfänge und Blüte » des russischen Mönchtums; der ganze Rest ist « Krise und Verweltlichung » und höchstens « Am Scheideweg ». So schlecht war und ist es nicht um das russische Mönchtum bestellt! Man kann sehr gut 3 deutlich sichtbare Blüteperioden unterscheiden: die früheste Anfangsperiode, die Zeit des hl. Sergius von Radonesch, von dessen Klöstern der Verfasser ganz hervorragende Filiationstafeln gibt, und die Blüte des XIX. Jahrhunderts. Durch die breite Darstellung, die der Verfasser den wirtschaftlichen Fragen der Klöster im XV., XVI. und XVII. Jahrhundert widmet, tritt deren religiöse Bedeutung, meinem Empfinden nach, zusehr in den Hintergrund. Das Mönchtum ist doch in erster Linie eine Erscheinung des religiösen Lebens. Sehr gut ist die Klosterkolonisation dargestellt; doch vermisse ich eine Darstellung der Missionstätigkeit der Klöster, die wie E. Benz immer wieder mit Recht betont, viel bedeutender war, als man oft anzunehmen geneigt ist. Ich halte es aber für verkehrt, den russischen Klöstern eine sozial-

karitative Tätigkeit in dem Sinne, wie sie die Leser des Buches ganz allgemein verstehen, zusprechen zu wollen. Ausser einigen Häusern für Kranke und alte Leute, für Hilflose gab es nichts dergleichen. Es gibt keine Klöster, die sich um Kranke, um Gefangene, um die Erziehung der verwahrlosten Jugend von Berufswegen annehmen, um nur einige der Gebiete zu nennen, auf denen sich die sozial-karitative Tätigkeit der Orden in andern Ländern vor allem gezeigt hat. In diesem Punkt ist die Terminologie des Verfassers, der einfachhin von « sozial-karitativer Tätigkeit » spricht, unklar.

Man würde es dem Verfasser wünschen, dass es ihm gelingen möge in einer neuen Fassung sein Werk in kürzerer und leichter eingänglicher Weise weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Er würde damit nicht nur wie jetzt den Gelehrten, sondern darüber hinaus auch den gewöhnlichen Christen des Westens und des Ostens einen unschätzbaren Dienst erweisen.

A. M. Ammann S. J.

Iuridica, historica

Aloysius L. Tăutu, *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X e registris Vaticanis aliisque fontibus collegit* (= *Pontificia Commissio ad redigendum codicem iuris canonici orientalis*. Fontes, series III, vol. V, tom. I). Città del Vaticano 1953, XV, 154 pag.

Die päpstlichen Schreiben von Urban IV. bis Gregor X. einschliesslich (1261-1276), ferner die des Kardinalskollegium in der Sedisvakanz vor Gregors X. Wahl und nicht wenige Urkunden des byzantinischen Kaisers Michael VIII. Palaiologos, die sich auf das östliche Kirchenrecht beziehen, werden in diesem Buch in einem verlässigen Text dargeboten, kirchenrechtlich und geschichtlich kurz erläutert; in einer Einleitung werden die Quellen und das einschlägige Schrifttum vorgelegt und endlich werden die Ergebnisse in einem doppelten Verzeichnis, nämlich Sachverzeichnis und Namenverzeichnis, übersichtlich geordnet. Das Lob, das ich schon andern Bänden des gleichen Verfassers hier in dieser Zeitschrift gespendet habe, gilt auch für dieses Buch. Aber hier will ich angesichts nicht weniger Urkunden des byzantinischen Kaisers Michael VIII. Palaiologos, die auf Grund einer Originalurkunde und mehrerer lateinischer den amtlichen Papstregistern oder der Originalurkunde beigefügten Übersetzungen herausgegeben werden, noch auf einen Punkt hinweisen, dessen Durchführung den Wert des von Monsignore Tăutu mit so viel Fleiss und Geschick ausgearbeiteten Buches noch erhöht hätte; ich meine den Hinweis auf die gründlichen Regesten des Prof. Franz Dölger, *Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der Neueren Zeit*, Reihe A, *Regesten*, Abteilung I, *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches*, 3. Teil, *Regesten von 1204-1282*, München 1932. Es kommen in Frage die

Nummern der Regesten Dölgers 1911, 1923, 1986, 2002, 2002a, 2006, 2007, 2008, 2009. Der Verf. hätte auch auf das Vorwort hinweisen können, das der hl. Thomas von Aquin seiner Abhandlung *Contra errores Graecorum* voraussendet, weil man daraus, wenigstens mit Wahrscheinlichkeit, ein von Papst Urban IV. an ihn geschicktes Schreiben schliessen kann, das also auch einen Beitrag zur Unionsgeschichte bietet.

GEORG HOFMANN S. I.

Edige KIRIMAL, *Der nationale Kampf der Krimtürken*, mit besonderer Berücksichtigung der Jahre 1917-1918. Verlag Lechte, Emsdetten (Westf.) 1952. S. XXXVII + 374 + Bilder- und Karten-Anhang.

Sur le territoire de la Russie vivent un bon nombre de peuples non-russes et non-slaves. Parmi eux, les Tartares, comme on les appelle généralement, ont joué un rôle important dans l'histoire de ce pays à l'étendue immense. Au XVe siècle ils formaient le Chanat de Kazan, celui des Nogaies, celui d'Astrakhan et celui de Crimée. Ce dernier, fondé en 1428, garda son autonomie sous l'égide des Turcs Ottomans de 1475 à 1774, mais la perdit en 1783 par l'annexion de la Crimée à la Russie sous Cathérine II. Depuis lors, une émigration continue, surtout vers la Bulgarie et la Roumanie, a réduit la population tartare à quelques centaines de mille âmes, qui cependant ont conservé leur religion islamique, leur langue et tous les traits caractéristiques de leur nation.

Une renaissance, surtout culturelle, se manifesta parmi eux depuis 1881, appuyée depuis 1909 par la mouvement national et politique des Jeunes Turcs, pour aboutir, sous le régime de Kerenski, en 1917, à une autonomie politique, et même, pendant quelques mois (juin à novembre 1918), pendant l'occupation allemande, à une indépendance complète.

C'est de l'interieur, peut-on dire, que l'auteur de ce livre raconte tous ces faits et surtout, très longuement, les derniers événements. La narration faite avec grande clarté est appuyée sur des documents et des informations qu'il cite abondamment, et réflète, évidemment, le point de vue national de l'auteur, exaltant les qualités exceptionnelles de ses héros, mais sans cacher leurs erreurs de calcul politique, le tout d'ailleurs de manière tranquille, sans emportement ni passion violente.

Les derniers chapitres du livre nous font connaître l'attitude des Turcs de Crimée vis-à-vis des occupants Russes blancs (Denikine et Wrangel), et vis-à-vis de leurs successeurs, les Bolchéviques, en particulier pendant les années de la guerre (1941 à 1945).

Le livre, fourni de cartes, d'une bibliographie très étendue et d'un index général, peut rendre de grands services. Il est en effet nécessaire de connaître l'histoire des grands peuples, mais les petites nations ont, elles aussi, le droit de vivre et de faire connaître sinon leurs droits, au moins leurs justes aspirations.

A. RAES S. J.

Analecta Ordinis S. Basilii Magni. Series II. Sectio III: *Documenta Romana Ecclesiae Catholicae in terris Ucrainae et Bjelarusjae,* cura P. P. Basilianorum collecta et edita.

Es ist ohne Zweifel ein grosses und äusserst verdienstvolles Unternehmen, welches die ukrainischen Basilianer mit der Herausgabe der kirchlichen Akten, welche die Ukraine und Weiss-Russland betreffen, begonnen haben. Diese Akten sind – etwas beengt – als Sectio III[a] neben der eigentlichen Zeitschrift (Sectio I[a]) und deren Beiheften (Sectio II[a]) in die *Analecta Ordinis S. Basilii Magni* eingegliedert. Der Titel dieser dritten Sektion lautete ursprünglich: *Documenta Ecclesiae unitae in terris Ucrainae et Bělorussiae.* Dabei blieb vor allem unklar, ob das Wort « unitae » zu ergänzen war mit: « cum Sede Romana » oder mit « in una Metropolia ». Offenbar haben diese und einige andere Unklarheiten die Herausgeber dazu bewogen, den Titel in dem neuesten Band zu ändern in: *Documenta Romana Ecclesiae catholicae in terris Ucrainae et Bjelarusjae.* Das Wort « Romana » zeigt an, dass « römische » — also in Rom vorfindliche oder von Rom ausgehende Dokumente in dieser Sammlung veröffentlicht werden sollen. Das Wort « catholicae » lässt voraussehen, dass nicht nur Dokumente, welche die orientalischen, — also die ukrainischen und armenischen Katholiken der angegebenen Länder — sondern auch solche, welche die dort ansässigen lateinischen Katholiken betreffen, abgedruckt werden sollen. Die Neuschreibung « Bjelarusjae » statt « Bělorussiae » dürfte eine Antwort sein auf moderne « weiss-russische » oder wie man seit etwa 15 Jahren in manchen deutschen Büchern sagt « weiss-ruthenische » Wünsche. Offenbar ist in diesen Fragen eine richtige und befriedigende Namensfindung nicht nur für Aussenstehende, sondern auch für Landeskinder eine schwierige Sache!

Diese in der angegebenen Weise behandelte Sektion hat nun selber wieder mehrere Unterteile. Der erste umfasst « Dokumente der römischen Päpste », der zweite « Akten, Briefe und Dekrete der römischen Kongregationen », der dritte « Biographisches und Hagiographisches ». Von diesen drei Unterteilen ist bisher je ein Band erschienen, für die alle P. Athanasius G. Welykyj O.S.B.M. als verantwortlicher Herausgeber zeichnet. Es ist aber klar, wenngleich dies nicht ausdrücklich gesagt wird, dass er nicht wenige Mithelfer und Vorarbeiter gehabt hat. Nur sehr kurz führt er im ersten Band der « päpstlichen Dokumente » in der Einleitung S. XIX bis XX einige derselben an. Die drei bisher vorliegenden Bände sollen im folgenden kurz besprochen werden.

Documenta Pontificum Romanorum Historiam Ucrainae illustrantia (1075-1953). Vol. I (1075-1700). Rom 1953. XX + 686.

In diesem Titel ist das Land « Bělorussia » des damaligen Obertitels der Sammlung nicht genannt. Es kommt auch nur nebenbei in der sonst äusserst glücklichen Erklärung des Begriffs « Ucraina » vor, den wir in der Einleitung auf den Seiten XIV-XVI lesen. Somit deckt der Titel nicht recht den Inhalt.

Dass Ukrainer päpstliche, für das alte Kiewer Rus-Reich bestimmte Dokumente wie z. B. jene des Papstes Gregors VII. für den Fürsten Izjaslav von Kiew in einem ihrer Urkundenbände veröffentlichen, kann man ihnen nicht übelnehmen, wenn man z. B. den Franzosen ohne Bedenken erlaubt, Dokumente der Merowingerzeit in ihren Urkundenbüchern anzuführen. In beiden Fällen war die damalige politische und staatliche Lage doch eine ziemlich andere als die heutige.

Was die Urkunden der Jahre 1246-1257 betrifft, so sind gegen die Beziehung aller derselben auf Daniel von Wolhynien Bedenken anzumelden. Papst Innozenz IV. wird kaum im Abstand von nur zwei Jahren denselben Bischof Albert zweimal zum Legaten bei demselben Fürsten ernannt haben. Es ist auch kaum wahrscheinlich, dass er dieselben Fürsten in derselben kurzen Zeit von 2 Jahren zweimal in seinen Schutz genommen habe. Es gab doch auch damals schon eine päpstliche Kanzlei! Hier wäre es gut gewesen, wenn der Herausgeber ausser Čubatyj auch andere Darstellungen herangezogen hätte, etwa des Rezensenten: « Kirchliche Wandlungen im Ostbaltikum », die sich mit diesen Fragen eingehend beschäftigen oder auch Pašutos Buch über Wolhynien im XIII. Jahrhundert, das ich damit keineswegs empfohlen haben möchte. Zum mindesten aber wirken solche Bücher klärend.

Zur Urkunde 39 aus der Zeit Johanns XXII. (1. III. 1327) ist zu bemerken, dass hier das ganze Fragenbündel eines von Mähren ausgehenden byzantino-slawischen, sowohl « vor-rusischen » wie « vor-lateinischen » Episkopats auftaucht, über den wir in Bälde ein Buch von H. Paszkiewicz, jetzt in London, erwarten. Es wäre gut gewesen, dies wenigstens in einer Anmerkung zu erwähnen.

Einige Urkunden des Jahres 1583 sind schon im VI. Band der *Monumenta Poloniae Vaticana* veröffentlicht. Die entsprechende Angabe fehlt. Auch früher werden diese *Monumenta* nicht erwähnt, obgleich der Herausgeber der ersten Bände derselben J. Ptaśnik öfters herangezogen wird. Zur leichteren Kontrolle wäre es viel besser zu zitieren *Mon. Pol. Vat.*, Band I. u.f.

Unter welcher Bezeichnung ist die von Papst Alexander VII. am 8. VI. 1655 ausgestellte Bestätigungsurkunde für Petrus Parthenius zum Bischof von Mukačevo im Vatikanischen Geheimarchiv zu finden? Dies ist aus den Angaben zu Dok. 505 nicht zu ersehen. Entgegen den in Anm. 181 enthaltenen Angaben ist Parthenius entweder 1664 oder 1665, nicht aber 1670 gestorben.

Die den einzelnenen Urkunden beigegebenen Anmerkungen sind zum allergrössten Teil wohl abgewogen und unterrichten meist gut sowohl über die vorkommenden Personen wie über die zur Behandlung stehenden Angelegenheiten. Es ist von Vorteil, dass sie nicht wie im V. Band der *Mon. Pol. Vat.* fast zu wissenschaftlichen Abhandlungen auswachsen. Hervorzuheben sind als Besonderheit dieser Veröffentlichung die beigegebenen Bilder. Ein guter Index schliesst den Band ab, dem man von Herzen wünscht, dass ihm bald der zweite abschliessende Teil folgen möge.

Acta S. C. de Propaganda Fide ecclesiam Ucrainae et Bjelarusjae spectantia. vol. I (1662-1667). Rom 1953, S. XVI + 367.

Der vorliegende Band ist der erste des oben erwähnten zweiten Unterteils der III. Sektion der *Analecta Ord. S. Bas. M.*, der sich mit den Akten, Briefen und Dekreten der römischen Kongregationen beschäftigen soll. Eine kurze, aber gediegene Einleitung (S. XI-XVI) berichtet über die Zusammensetzung des Archivs der S. Congregatio de Propaganda Fide. Sie führt auch einige Ukrainer auf, die meist als Doktoranden am Päpstl. Orientalischen Institut schon bisher dies Archiv für ihre Studien ausgenützt haben. Es folgen sodann als erster Teil der Gesamtausgabe die « Acta », — nicht aber die übrige Korrespondenz dieser Kongregation — die sich mit den entsprechenden Fragen bis zum Jahre 1667 beschäftigt. Der Herausgeber nimmt auch jene Teile, welche die nicht im ehemaligen polnisch-litauischen Bereich gelegenen podkarpathischen Gebiete behandeln, in seine Sammlung auf. Es ist aber bekannt, dass viele vor allem der nach Amerika ausgewanderten Bewohner jener Länder sich nicht als Ukrainer ansehen. Die galizisch-ukrainischen Herausgeber der Urkundensammlung folgen mit ihrer Art der Ausdehnung des behandelten Gebiets mehreren katholischen Kiewer Metropoliten, die ihre Jurisdiktion auch auf jene Landstriche ausdehnen wollten.

Im Gegensatz zu den « Papsturkunden » werden die meisten der in diesem wertvollen Band abgedruckten Aktenstücke hier zum ersten Mal im Druck veröffentlicht. Es hat sich überhaupt bisher noch niemand an solch ein Unternehmen gewagt! Jedermann muss einsehen, welch grossen Dienst die Herausgeber und nicht minder die grossherzigen Geldgeber damit nicht nur ihrer vaterländischen Wissenschaft, sondern der ganzen res publica virorum doctorum leisten. Man kann nur hoffen, dass die Auswahl der Akten vollständig sei und dass dieselben vor der Drucklegung auf Abschriftsfehler und dergl. gut durchkontrolliert worden sind.

Die Anmerkungen — offenbar das Werk des Herausgebers — sind wie im ersten Band der Papsturkunden meist gut und zuverlässig. Er hat aber auch einige Arbeiten, die zu erwähnen wären, übersehen. So erwähnt er z. B. zu Urk. 259, die von der professio fidei des armenischen Bischofs N. Torosowicz von Lemberg handelt, in keiner Weise die Arbeit von G. Petrowicz, *L'unione degli Armeni di Polonia con la Santa Sede (1626-1686)*, Roma 1950. Auch die Bearbeiter der Urkunden übersehen öfters anzugeben, ob diese schon veröffentlicht sind, etwa in den Anmerkungen, die E. Šmurlo seinem Buch: *Le Saint-Siège et l'Orient Orthodoxe Russe 1609-1654*, Prag 1928, beigegeben hat oder in der wertvollen Dissertation des heutigen Professors an der kath. Universität in Nijmwegen in Holland P. Zacharias ab Haarlem O. Min. Cap., *Unio Ruthenorum a morte Sigismundi III usque ad coronationem Ladislai IV (1632-1633)*, Tartu 1936.

Wir möchten — mit einigem Herzklopfen, schon wegen der Grösse der zu bewältigenden Aufgabe — hoffen, dass alle Bände dieser

Sammlung, deren erstem dankenswerter Weise eine grosse Anzahl der verschiedenartigsten Listen von bedeutsamen Personen jeder Art beigegeben ist, so ausfallen werden, dass man nicht doch wieder gezwungen sei, in langer und mühsamer Arbeit die Originalmanuskripte durchzusehen. Eine solche Ausgabe bedeutet ja in einem gewissen Sinn eine Grundlegung des Urkundenschatzes — und Stichproben, welche manche heutige russische Historiker an den Originalurkunden der in einigen älteren russischen Urkundenbänden angeführten Dokumenten gemacht haben, beweisen, wieviel vom Herausgeber derselben und seiner absoluten Treue zur Vorlage abhängt.

S. Josaphat Hieromartyr. Documenta Romana beatificationis et canonizationis, vol. I (1623-1628), Rom 1952, S. XXXI + 306.

Dieser erste Band der hagiographisch–biographischen Reihe der ukrainischen Urkundenveröffentlichungen wirkt etwas beruhigender als die Bände der beiden anderen in arg schnellem Tempo vorangetriebenen Reihen. « Gut Ding will Weile haben »; dies gilt auch von wissenschaftlichen Arbeiten.

Er enthält als Kern den im Jahre 1628 in Polotzk und in Witebsk geführten Diözesanprozess zur Seligsprechung des hl. Josaphat. Diese Akten (S. 79-221) sind bisher noch nicht veröffentlicht worden. Es ist also ein grosses Verdienst der vorliegenden Urkundensammlung, sie allgemein zugänglich gemacht zu haben. Es scheint mir auch — trotz einiger Bedenken — ein sehr guter Gedanke gewesen zu sein, diesen Akten in einem Anhang den « Katechismus » des Heiligen und seine « Anweisungen an den Diözesanklerus » ebensowie seinen Briefwechsel mit dem arg hin- und herschwankenden Kanzler Sapieha vom Jahre 1622 beizufügen. Diese wertvollen Quellen stehen damit leichter als am Ort ihrer Erstveröffentlichung allen Forschern zur Verfügung.

Es wäre zu wünschen, dass die Beatifikations- und Kanonisationsakten des hl. Josaphat bald ganz herausgegeben würden. Sie sind für die allgemeine Kirchengeschichte und auch im bes. für die Kirchen- und Kulturgeschichte Weiss-Russlands von hohem Wert.

Diese nur allzu kurze Besprechung zeigt den grossen Wert der glücklich begonnenen ukrainischen Urkundenveröffentlichung. Man kann ein Volk, das seit langem so viel leidet wie das ukrainische nur bewundern, wenn es sich zu einer solchen Leistung aufschwingt! Dies gilt sowohl für die Männer, welche das Werk geplant haben, wie für jene, welche die sicher sehr bedeutenden Mittel bereitgestellt, wie auch für jene, welche bisher die ausführende Arbeit geleistet haben. Man muss im Interesse aller am grossen Werke Beteiligten, aber auch im Interesse der wissenschaftlichen Forschung hoffen, dass diese stets in einer Weise vorangehe, dass keine spätere Korrektur oder gar eine Neuausgabe notwendig werde.

A. M. Ammann S. J.

Murad KAMIL, *Das Land des Negus.* Inn-Verlag, Innsbruck 1953, 116 Seiten.

Der Verfasser dieses reich bebilderten Buches, Murad Kamil, Professor für semitische Sprachen an der Universität Kairo, arbeitete jahrelang im Auftrag des Negus an der Einrichtung eines modernen Schulwesens in Äthiopien und hatte so Gelegenheit, Land und Leute gründlich kennenzulernen. Er bietet uns eine Fülle wertvoller Angaben über Eritrea und Äthiopien, ihre Rassen und Sprachen, ihre Volksliteratur und Gebräuche, ihre politische Geschichte, das Staatswesen und die Wirtschaft. Besonders über das Schulwesen, weltliches wie kirchliches, informiert das Buch sehr gut. Ein umfangreiches Kapitel über das Tanasee-Projekt und seine wirtschaftliche Bedeutung schliesst das Werk ab. Der Verfasser bespricht auch Religion und Kirchenfragen verhältnismässig eingehend. Besonders wertvoll ist seine Darstellung der Verhandlungen und Ereignisse, die zur Unabhängigkeit der äthiopischen Kirche führten. Da der Verfasser in dem Streit zwischen der koptischen und der äthiopischen Kirche vermittelte, ist er hier besonders gut informiert. Recht dürftig sind dagegen seine Angaben über die Geschichte der Kirche Äthiopiens und ihre innere Eigenart. Unrichtig ist die Charakteristik des Monophysitismus als « Lehre, Jesus habe nur göttliche Natur besessen » (S. 54). Im vierten Jahrhundert von einem « koptischen Patriarchen von Alexandrien » zu sprechen, ist ein Anachronismus (S. 21). Man sieht, dass der Verfasser in christlichen Dingen nicht sonderlich bewandert ist.

Obwohl das Buch auf Wissenschaftlichkeit keinen Anspruch machen will — es bringt keinerlei Quellenverweise und keine Bibliographie — hat es doch seinen Wert, insbesondere durch seine zahlreichen Mitteilungen, die auf der unmittelbaren Beobachtung des Verfassers beruhen.

Die Angaben über die Zahl der Christen in Eritrea (500.000) und in Äthiopien (8 Millionen) sind zwar bedeutend höher als die bislang gewöhnlich angenommenen, dürften aber doch bei der ausgezeichneten Kenntnis äthiopischer Verhältnisse, über die der Verfasser verfügt, Beachtung verdienen.

WILHELM DE VRIES S. I.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

C. AMANTOS, Σύντομος Ἱστορία τῆς Ἱερᾶς Μονῆς τοῦ Σίνα, Revue Ἑλληνικά (1953). Appendice 3. Pag. VIII. 144. pl. 9.

Clément d'Alexandrie, *Les Stromates.* Stromate II. Introduction et notes de P. Th. CAMELOT, O.P. Texte grec et traduction de Cl. MONDÉSERT, S. J. (= *Sources chrétiennes,* 38). Éditions du Cerf, Paris 1954, pag. 146.

Stylianòs G. KAPSOMENOS, Ἡ Ἱστορικὴ Διαμόρφωσις τοῦ Ἑλληνοχριστιανικοῦ Πολιτισμοῦ, Thessalonique 1953, p. 48.

E. KRIARAS, Ὁ λαϊκότροπος χαρακτῆρας τῆς κρητικῆς λογοτεχνίας. Κρητικὰ Χρονικά t. VII (1953), p. 298-314.

— Ἀκριτικά. Ὁ τάφος τοῦ Διγένη καὶ ὁ βυζαντινὸς Μονόκερως. Revue Ἑλληνικά (1953). Appendice, p. 383-388.

Stylianòs PELEKANIDIS, *Date et interprétation de la plaque en ivoire de Trèves,* dans *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves,* t. XII (1952), p. 361-371.

Jean RICHARD, *Le royaume latin de Jérusalem,* Presses Universitaires de France, Paris 1953, pag. 367.

Adolf W. ZIEGLER, *Die byzantinische Religionspolitik und der sog. Cäsaropapismus.* Sonderdruck aus: *Münchener Beiträge zur Slavenkunde. Festgabe für Paul Diels.* Herausgegeben von Erwin KOSCHMIEDER und Alois SCHMAUS, Isar Verlag, München 1953, 19 s.

Impr. pot.: Romae, 10 maii 1954. I. O. DE URBINA S. I., *Praes. Pont. Inst. Or*
IMPRIMATUR: *Ex.Vic.Urb.* - 11 maii 1954 - A. TRAGLIA, Arch. Caes. *Vicesger.*

1954 — ROMA — TIPOGRAFIA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9

Altheidnischer Volksglaube und Christianisierung in Albanien

1. Äussere und innere Christianisierung.

Mit dem Abschluss der äusseren Christianisierung verschwanden auch in den Balkanprovinzen des Römischen Reiches die verfemten Namen der alten Götter aus der Öffentlichkeit (1). Im Volke jedoch lebten die alten Glaubensvorstellungen unter der Decke des neuen kirchlichen Lebens mit zäher Verharrenskraft fort.

Vorbemerkung: In den folgenden Fussnoten werden die angeführten Werke nur abgekürzt zitiert. Die vollständigen Titel enthält das am Schlusse beigefügte Schrifttumsverzeichnis.

(1) Zur allgemeinen Problematik der Christianisierung auf dem Balkan vgl. STADTMÜLLER, *Christianisierung*. Zur Religionsgeschichte des antiken Illyrikum vgl. die ungedruckte Dissertation von PETRIKOVITS, ferner: R. MARIĆ, *Antički kultovi u našoj zemlji* [*Antike Kulte in unserem Lande*] Diss. Beograd 1933. B. FILOV, *Thrakisch-mykenische Beziehungen*. In: *Revue internationale des études balkaniques* 3 (1937) 1-7. Über die illyrischen Götternamen vgl. KRAHE. Über alten Schlangenkult an der illyrischen Küste vgl. ZIPPEL 18. Was sich aus den Inschriften über illyrische Götternamen ergibt, hat TOMASCHEK in: *Bezzenbergers Beiträge* 9 (1885) 97-99 zusammengestellt. Über keltische Einflüsse: Rastislav MARIĆ, *Der balkankeltische Gott Maqla*. In: *Revue internationale des études balkaniques* 2 (1936) 231-233. In der Erinnerung der Nachwelt wurde der römische Kaiser Trajan, der Eroberer und Organisator der Donauprovinzen, zum Gott. Über den antiken Totenkult: Angelo BRELICH, *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'imperio romano*. Budapest 1937. Über Homer in altbalkanischer Betrachtung: M. BUDIMIR, *Vorgriechischer Ursprung der homerischen Haupthelden*. In: *Revue internationale des études balkaniques* 2 (1936) 195-215. Über die Polyphem-Sage bei den Serben und ihren Ursprung vgl. SCHNEEWEIS 35. Darüber, wie es bei den Voralbanern zur Personifizierung des Göttlichen gekommen ist, vgl. JOKL, *Unters*. 60-68.

Sie verschmolzen in der Folgezeit in oft wunderlicher Weise mit den neuen christlichen Vorstellungen, sie nahmen christliches Gewand und christlichen Namen an. Die Klugheit der missionierenden Kirche mag diese Umbenennung oft begünstigt haben. Die äusserlichen Anklänge christlicher Kulte an Erscheinungen des vorchristlichen Volksglaubens sind aber nicht so sehr durch den Willen der Kirche als vielmehr durch das zähe Festhalten des Volkes an seinen alten Vorstellungen entstanden (1).

Die alten Gottheiten hatten infolge der Christianisierung ein doppeltes Schicksal: sie wurden entweder zu ausgesprochenen Dämonen oder aber ihre im Volke eingewurzelten Vorstellungsformen gingen auf ähnliche christliche Heilige über. Es ist dies ein religionsgeschichtlicher Vorgang, der nicht auf den Balkan beschränkt ist, sondern der überall bei der Überlagerung eines alten Volksglaubens durch eine von aussen eingeführte Religion beobachtet werden kann (2). Die alten Vorstellungen leben in neuen Formen weiter. Dabei ist es nicht so, dass im Volksglauben die alten und neuen Vorstellungen im Gegensatz zueinander stehen. Sie verschmelzen vielmehr miteinander und bilden ein unlösbares Ganzes. Die alten Dämonen werden der neuen religiösen Vorstellungswelt ein- und untergeordnet. Sie erscheinen als Glieder der göttlichen Weltordnung, als Werkzeuge und Vollstrecker des göttlichen Willens. Die Dämonen selbst haben christliche Züge ange-

(1) N. G. POLITES, Περὶ τῆς τοπογραφικῆς σημασίας τῶν ἐκκλησιῶν ἐν Ἑλλάδι πρὸς ἀναγνώρισιν ἀρχαίων ἱερῶν. In: Λαογραφία 4 (1912-13) 12-21 betont mit Recht, dass man aus dem Namen christlicher Kirchen nicht ohne weiteres auf Lage und Benennung antiker Heiligtümer schliessen könne. Die Kirche legte natürlich keinen Wert darauf, in irgendeiner Weise im Namen ihrer Gotteshäuser heidnische Traditionen beizubehalten. Für die Scheidung des toskischen (südalbanischen) und gegischen (nordalbanischen) Volksglaubens ist es wichtig, den Volksglauben des benachbarten griechischen Epeiros zu vergleichen (dazu vgl. C. HOEG, *Les Saracatsans*, ferner verschiedene Abhandlungen in der Zeitschrift *Epeirotika Chronika*). Zur vergleichenden Einbeziehung des balkanslawischen Volksglaubens vgl. das Buch von SCHNEEWEIS sowie den Aufsatz: Ders., *Allgemeines über das Folklore auf dem Balkan*. In: *Revue internationale des études balkaniques* 1 (1934-1935) 518-522.

(2) Vgl. z. B. über die Umprägung der altfinnischen Mythologie durch die Christianisierung im nordrussischen Kolonialgebiet die schöne Schilderung bei: W. KLIUTSCHEWSKIJ, *Geschichte Russlands*. Hrsg. von Friedrich BRAUN und Reinhold WALTER. I (Berlin 1925) S. 310-317.

nommen. So ist es auch im albanischen Volksglauben (1). Nur in Resten hat sich die Erinnerung an ihr ehemaliges vorchristliches Wesen bewahrt. In Südalbanien nennt man die Geisterwesen die « Draussigen », d.h. diejenigen, die ausserhalb der christlichen Weltordung stehen (2).

Auch die christianisierenden Missionare haben aus dem religiösen Bewusstsein ihrer Zeit heraus das tatsächliche Vorhandensein der vorchristlichen Dämonen nicht abgeleugnet. Sie haben diese Götter und Dämonen, die ursprünglich durchaus neutrale oder hilfreiche Wesen waren, zu böswilligen, schadenstiftenden und gottfeindlichen Wesen gestempelt (3). Ganz ist ihnen dies nicht gelungen. Daher schillert der Charakter der vorchristlichen Geisterwesen im Volksglauben heute in so widersprechenden Farben. In den Märchen sind sie bald edle, hilfreiche Wesen, bald hinterlistige, nur auf Schaden bedachte Bösewichter, ganz und gar fratzenhaft gezeichnet.

2. Der alte Volksglaube und die kirchliche Seelsorge.

Das Fortleben altheidnischer Vorstellungen zeigt sich besonders deutlich in dem Volksglauben der Balkanvölker. Und unter diesen haben gerade die Albaner in ihren abgelegenen Bergen den vorchristlichen Volksglauben besonders gut bewahrt. Nirgendwo sonst auf dem Balkan (4) ist die Christianisierung wohl

(1) Über den albanischen Volksglauben vgl. Lambertz, *Alb. Märchen* 9-66. Hahn, *Alb. Studien* I, 143-165. Ders., *Märchen.* Hecquard 267-355. Degrand 269-297. Pedersen, *Volkskunde.* Ders., *Alb. Texte.* Nopcsa, *Beiträge* 168-253. Leskien, *Balkanmärchen.* Cozzi, *Malattie.* Ders., *Credenze.* Treimer, *Rückerschliessung.* Çabej, *Sitten.* Castelletti, *Consuetudini.* Zum Vergleich ist stets auch der Volksglaube der anderen Balkanvölker heranzuziehen.

(2) Griech. τὰ ἐξωτικά.

(3) Die Bedeutungsgeschichte des Wortes δαίμων ist der beste Beweis dafür. Erst durch die Christianisierung erhielt das Wort die Bedeutung eines diabolischen Wesens. Und damit nahm das Wort δεισδαίμων, das früher « gottesfürchtig » bedeutet hatte, den Sinn von « götzengläubig, abergläubig » an.

(4) Unter den übrigen Balkanvölkern haben die Serben am meisten vorchristliche Religionsvorstellungen bewahrt. — Aus dem geringen Eindringen der Christianisierung in den dinarischen Gebirgsländern erklärt es sich auch, dass später der Islam gerade in Albanien und Bosnien seine meisten Anhänger fand.

so auf der Oberfläche geblieben wie im albanischen Volke. Das offizielle Christentum bzw. der offizielle Islam, zu dem sich die Albaner bekennen, ist gewissermassen nur ein Firnis, unter dem noch der alte vorchristliche Volksglaube des antiken Balkan wohl erhalten ist. Daher wird die religionsgeschichtliche Forschung auf dem Balkan am besten in Albanien einsetzen, weil hier eine ferne religionsgeschichtliche Vergangenheit noch in unseren Tagen im Volke lebendig ist.

Im albanischen Volksglauben unserer Zeit sind die ursprünglich heidnischen und die ursprünglich christlichen Vorstellungen so unlöslich eng verschmolzen, dass eine Scheidung der beiden religiösen Entwicklungsschichten überhaupt nur für die wissenschaftliche Betrachtung möglich ist. Im Volksglauben wird dies alles als Einheit empfunden, ohne dass man sich der inneren Widersprüche bewusst wird. Die Kirche hat in jeder Weise immer wieder gegen den Volksglauben angekämpft. Aber sie hat ihn nicht zu beseitigen, sondern nur teilweise zu beeinflussen vermocht. Der eigentliche Kampf der Kirche ging freilich weniger gegen die alten Glaubensvorstellungen, sondern vielmehr gegen die vorchristliche Moral, die im Volke fest verwurzelt war. Der Kampf gegen die Blutrache und die heroische Verherrlichung des agonalen Räubertums, die Bemühungen um die Höherstellung der Frau scheinen einen recht geringen Erfolg gehabt zu haben (1). Die Missionare haben in ihrem Kampf zu sehr sinnfälligen Mitteln gegriffen. Um durch Abschreckung erzieherisch zu wirken, haben sie an den Kirchenwänden gewöhnlich Darstellungen des jüngsten Gerichts und der Höllenqualen anbringen lassen. Dadurch sind natürlich auch die heutigen volkstümlichen Vorstellungen über die äussere Erscheinung des Teufels wesentlich bestimmt (2).

In dem katholischen Nordalbanien erfreuen sich die Priester einer sehr hohen Achtung, zumal da sie eine verhältnismässig gute Bildung haben (3). Ganz anders ist dies bei den orthodoxen

(1) So sind die Anschauungen über die Ehe im Volksrecht und in der kirchlichen Auffassung ganz verschieden. Vgl Nopcsa, *Šala* 90. Über den erzieherischen Einfluss (Toleranz oder Unduldsamkeit ?) der katholischen Geistlichen vgl. auch Nopcsa, *Šala* 83 f.

(2) Vgl. Degrand 276 f. Ebenso war es bei den Serben und Kroaten. Vgl. Schneeweis 33.

(3) Ein bezeichnendes Beispiel: die Stammeshäuptlinge der Mirditen werfen sich vor ihrem Bischof auf die Knie und bitten um seinen Segen. Vgl. Hecquard 245.

Albanern in Mittel- und Südalbanien, die sich gerne über Kirche und Priester lustig machen. Kennzeichnend ist ein Schwank, der eine rechte Verspottung des Kirchlichen darstellt: « Ein Schwein, der Besitz eines armen Mannes, legt eines Tages auf der Weide beim Herumwühlen im Boden einen Schatz bloss. Der Arme wird dadurch zum reichen Mann und hält das Schwein bis zu dessen Tode in hohen Ehren, und dem toten Schweine will er ein christliches Begräbnis zuteil werden lassen. Er zwingt den Priester des Ortes mit vorgehaltenem Revolver zur Zelebrierung dieser Leichenfeier. Die Sache kommt dem Kryepristi (etwa « Dechant ») zu Ohren, er lässt sich zuerst den Priester, dann den Besitzer des Schweines kommen. Dieser erzählt von der philosophischen Natur seiner verstorbenen Sau und führt als Beweis für diese Veranlagung das Testament der Verblichenen an, in welchem diese dem Kryepristi auch einen Beutel Goldes hinterlassen habe. Da ist der Kryepristi sofort umgestimmt und wünscht der Sau ein seliges Leben im Jenseits » (1).

Eine andere Kurzgeschichte aus dem orthodoxen Südalbanien besagt dasselbe: « Ein Kapitän, der viele Mäuse auf seinem Schiffe hatte, veranlasst einen Priester, ihm das Schiff gegen die Mäuse zu weihen. Er bezahlt ihn gut dafür. Nach der heiligen Handlung gibt ihm der Priester beim Abschied den guten Rat, sich jetzt aber erst noch zwei Katzen anzuschaffen » (2). Und ebenso eine andere Anekdote: « In einem Dorfe glaubten die Bewohner, die Priester sprächen mit Gott. Sie trugen daher ihrem Priester auf, Gott zu sagen, er solle die Sonne scheinen lassen. Der Priester aber erklärte, mit Gott nicht sprechen zu können, und wurde darum davongejagt. Endlich fanden sie einen, der sich bereit erklärte, gegen dreifache Bezahlung mit Gott zu sprechen. Wenn sie Regen oder Sonnenschein wollten, so sollten sie bloss die Kirchenglocke läuten und er werde kommen. Richtig läuten sie eines Tages. Auf seine Frage, was sie wollten, erklärten sie: « Regen! » Er darauf: « Ist das euer aller Wunsch? » Gleich einer: « Nein, ich hab' mein Getreide noch draussen! » Ein anderer: « Ich auch nicht! Denn ich habe meine Ziegel in der Sonne liegen! » « Ja, ihr müsst alle eines Sinnes sein, sonst kann ich Gott um nichts bitten! » Mit diesen Worten zog er sich aus der Schlinge » (3).

(1) Lambertz, *Alb. Märchen* 86.
(2) Lambertz, *Alb. Märchen* 88.
(3) Ebenda 88.

3. Die monotheistische Gottesvorstellung.

Der Sieg der christlichen Gottesvorstellung lässt sich noch an der albanischen Bezeichnung für « Gott » ablesen. Ein altbalkanisches Wort ist im Gefolge der Christianisierung mit einem völlig neuen Bedeutungsinhalt erfüllt worden (1).

Eine uralte Himmelsgottheit muss irgenwie beherrschend über den anderen Göttern und Dämonen gestanden haben. Ihr Wesen ist für uns schwer fassbar, weil sie durch die Christianisierung mit dem christlichen Gott gleichgesetzt wurde und dadurch ihre alten vorchristlichen Züge völlig verlor.

4. Altbalkanische Götter?

Neben der romantischen Welt von Schutzgeistern, Feen, Elfen, Riesen und Zwergen, von der die religiöse Vorstellung des Durchschnittsalbaners völlig beherrscht ist, gibt es auch eine Welt stärkerer dämonischer Mächte, die uns fast schon als personifizierte Götter entgegentreten. In einigen Dämonengestalten des heutigen Volksglaubens leben unverkennbar alte vorchristliche Gottheiten weiter. Manchmal sind sich freilich die Albaner bewusst, dass es sich dabei um « falsche Götter » handelt, die mit dem wahren Gott im Streit liegen. Sehr schön kommt dieser Kampf zwischen dem alten und dem neuen Gott zum Ausdruck in der Geschichte von

(1) Die etymologische Erklärung von alb. *perëndi* « Gott » ist eine vielumstrittene Frage. Dieses Wort wurde gewöhnlich gleichgesetzt mit altslaw. *Perun*, litauisch *Perkunas*, dem Gott des Blitzes (*piorun* bedeutet im Polnischen noch heute « Blitz »), wobei in diesem Falle das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Albanisch, Slawisch und Baltisch unklar bleibt. Sicherlich verfehlt ist die von Meyer, *Etymolog. Wörterb.* 328 (s. v.) vorgeschlagene Ableitung aus lat. « *imperantem* ». Hermann Güntert, *Über Reinwortbildungen im Arischen und Altgriechischen.* Heidelberg 1914, S. 203-223 und J. Loewenthal in: *Arkiv för nordisk filologie* 33 (1916) 97-131 wiesen nach, dass es zur Sippe der indogermanischen Donnergottnamen (altind. *parjanyas*, lit. *perkunas*, gall. *Cernunnus*, altbulg. *perunъ* griech. κεραυνός) gehört. Die Gleichung *Parjanya = Perkunas* wird aber wiederum abgelehnt von Alfred Hillebrandt, *Vedische Mythologie.* 2. Aufl. II (Breslau 1929) S. 299 A. 1. Andere Erklärungen haben Barić

dem Gotte Verbti. Noch heute fürchtet man in Nordalbanien den blinden Wetterdämon Verbti (oder Verbi). Er herrscht über das Feuer und den Nordwind, der das Feuer entfacht, und hat auch über das Wasser als das dem Feuer feindliche Element Macht. Er wird als Feind aller Unreinlichkeit betrachtet. Die Volksmeinung hält ihn vielfach für mächtiger als den lieben Gott.

In der Landschaft Zadrima erzählt man über diesen Wetterdämon die folgende Geschichte, die im Volksmund durchaus lebendig ist: « Ein anderes Mal hatte es sich ereignet, dass zwei Burschen, Bein gegen Bein gestemmt, miteinander rauften; da sagt der eine: «Lass mich zum Werbti beten! Hernach wollen wir weiter raufen!» Der andere aber erwidert ihm: « Der Werbti, den gibt's ja gar nicht! Sondern der Gott im Himmel, der bloss einer ist, der ist der wahre Gott! » Der eine betete also zum Werbti und der andere zum wahren Gott. Dann rauften sie miteinander, Bein gegen Bein gestemmt. Aber Gott hatte es so gefügt, dass den, der zum wahren Gott betete, der andere, der zum Werbti betete, der doch kein Gott war, sondern der bloss ein falscher Gott war, umbrachte. Die ganze Welt setzte ihre Hoffnung auf den Werbti. So war die närrische Ansicht des alten Albanervolkes. Sie wussten nichts vom wahren Gott, sondern hingen Götzen an, die sie sich nach ihrer Phantasie erfunden und aus sich selbst heraus erschaffen hatten » (1).

Neben dem blinden Verbti steht ein anderer Gewitterdämon, der taube *Shurdi*. Von den Albanern wird er mit Gewehrschüssen begrüsst. Nach ihm sind verschiedene Örtlichkeiten benannt (2).

Talás ist der Dämon des Sturmwindes, der vom Meere weht. Sein aus der griechischen Antike ererbter Mythos ist eine Konta

---

und Treimer vorgeschlagen. C. M. Barić in: *Arhiv za arbanasku starinu, jezik i etnologiju* 1 (1923) 152 Anm. 1 will *perëndi* zerlegen in *pe-* (Präposition) + *rëndī*; *rëndī* < *vrëndë* « Regen », das mit altind. *Varunas* (Gott des Wassers; vgl. Alfred Hillebrandt, *Vedische Mythologie* III (1902) S. 4) identisch sei. Dagegen setzt K. Treimer in: *Arhiv za arbanasku starinu jezik i etnologiju* 1 (1923) 33 als Grundform **porejont-* « der Schlagende » an und betrachtet es als Epitheton des Gewittergottes Šurd (Shurdi). Die weibliche Kurzform zu *perëndi* ist *Prende* (*Prenne*). Vgl. auch Deržavin, *Alb.* 189 f.

(1) Lambertz, *Alb. Märchen* 146.

(2) Vgl. Lambertz, *Alb. Märchen* 49. Dort wird auch über die strittige Etymologie des Namens gehandelt.

mination aus der Ixion- und der Typhonsage. Freilich wird man den Namen dieses Dämon nicht gut unmittelbar aus dem griech. θάλασσα « Meer » ableiten können (1).

Reste einer uralten kosmologischen Vorstellung haben sich in einer aus Shlaku bekannten Volkssage erhalten: « Wie der liebe Gott da droben das Weltall erschuf, lud er dieses Knäuel einem wilden Stier auf den Rücken. Und auf diesem Stier fliegt immer am Ende von sechs Jahren eine Gelse los und kriecht ihm ins Ohr. Der Stier bemüht sich nun, die Gelse von sich wegzujagen, und er hebt sein Bein bis zum Loch des Ohres, und das Ohr lässt er herunterhängen, um die Gelse auf diese Art zu verjagen. Und diese Bewegung, die der Stier macht, lässt das Weltall in seinen vier Grundfesten erzittern. Und dieses Zittern, das nennt man Erdbeben, das das Weltall erzittern macht. So haben es vor Zeiten unsere edlen Ahnen geglaubt, dass daher das Erdbeben kommt » (2).

5. Mithras.

Auch der antike Mithras scheint in mittelbarer Weise bis in den albanischen Volksglauben hinein fortzuleben. Dieser aus dem iranischen Osten stammende und dann in dem spätantiken Rom zum Reichsgott (Sol invictus) erhobene Sonnengott lebte zunächst unter verschiedenen Formen in der altchristlichen Kunst fort (3). Der Gott, der mit dem Bogen gegen die Felsen schiesst, wurde zum Moses, der das Wasser aus dem Berge Horeb hervorquellen lässt. Die Darstellung des Sol-Mithras, der seinen Bundesgenossen über den Ozean entrückt, wurde umgeprägt auf die Himmelfahrt des

(1) Vgl. Lambertz, *Alb. Märchen* 49. 146-148. Gegen die von Lambertz a. a. O. und Çabej, *Sitten* 569 vertretene Etymologie *talás* < θάλασσα spricht sowohl der verschiedene Akzent als die Entsprechung ϑ > t (statt des entsprechenden albanischen Lautes *th*). Das von Lambertz a. a. O. 146-148 mitgeteilte albanische Märchen von Talas, das eine Kontamination zweier antiker griechischer Sagen, der Ixion- und der Typhonsage zu sein scheint, macht m. E. einen zu antiquarisch-gelehrten Eindruck, als dass man darin echte alte Volksüberlieferung sehen dürfte. Über den « *Talasum* » bei den Serben und Kroaten vgl. Schneeweis 22 f.

(2) Lambertz, *Alb. Märchen* 161. Über den Weltenstier als Träger der Erde bei den bosnischen Muslimanen vgl. Schneeweis 48.

(3) Franz Cumont, *Die Mysterien des Mithra*. 3. Aufl. Leipzig 1923. S. 219.

Propheten Elias auf einem feurigen Wagen [1]. Durch diese Gleichsetzung hat der alttestamentliche Prophet Elias in christlicher Zeit überall den alten Sonnengott verdrängt. Nur so lassen sich wohl auch die zahlreichen Kirchen und Kapellen des hl. Elias erklären, die gewöhnlich auf Hügeln oder Bergen liegen [2]. Zu einem guten Teile mag es sich dabei um ehemalige Verehrungsstätten des Sonnengottes handeln. Daneben erscheint der stiertötende Gott Mithras in der Kunst auch als der alttestamentliche Samson, der den Löwen zerreisst. Von da aus sind seine Charakterzüge dann wohl auch auf den hl. Drachentöter Georgios übergegangen [3].

Als Gegner des Dämonenfürsten Dukljan (Diokletian) erscheint Elias in der Volksüberlieferung von Dalmatien und Montenegro [4].

6. Die Geisterwelt.

Die Religion des Durchschnittsalbaners ist ein dualistischer Dämonenglaube. Die Geisterwelt, die die ganze Erde erfüllt und auf alle einwirkt, besteht aus guten und bösen Wesen (Dämonen), die in ewigem Kampfe gegeneinander liegen. Die bösen Dämonen suchen dem Menschen zu schaden und ihn zu vernichten, die guten Geister wachen über ihn. Jeder Mensch, aber auch alle Tiere, Quellen und Flüsse haben einen Schutzgeist, die sog. *Ora* [5]. Von

(1) Zu dieser Gleichsetzung mag auch der ähnliche Wortklang (in neugriechischer Aussprache: Ilios-Ilias) beigetragen haben. Vgl. Lawson 44.

(2) Über den Eliasberg (Iljino Brdo) im Sandschak Novipazar, der wahrscheinlich schon den Römern heilig war, vgl. C. Patsch in: *Wiss. Mitt.* 4 (1896) 284-290. Über den Hahn als das heilige Tier des Helios und des christlichen Wetterheiligen Elias (Sv. Ilija) vgl. Schneeweis 196. Vgl. auch unten 228 f.

(3) Über diese vielumstrittene Frage vgl. zuletzt F. Cumont, *St. George and Mithra the Cattle-Thief.* In: *Journal of the Roman Studies* 27 (1937) 63-71.

(4) Über dieses merkwürdige Fortleben des Kaisers Diokletian vgl. Giacomo Marcocchia, *La leggenda di Diocleziano in Dalmazia e nel Montenegro.* In: *Bolletino di archeologia e storia dalmata* 33 (1911) 127.129 f.

(5) Über den albanischen Glauben an Oren vgl. Lambertz, *Alb. Märchen* 33-35. Nopcsa, *Šala* 18 f. Eine « autoptische » Erzählung über die Ora bei Nopcsa, *Šala* 18 f. Im toskischen Südalbanien entspricht der Ora ein männlicher Schutzgeist oder häufiger ein weiblicher Schutzgeist, beide « Fati » (aus lat. fatum « Schicksal ») genannt. Auf toskischem Gebiet werden die weiblichen Fatijen unter griechischem Ein-

ihnen, den sog. « Ora e pareve » (« Haupt-Oren ») werden auch die Schätze bewacht. Die Ora wird als ein feenartiges weibliches Wesen dargestellt. Sie hat die Aufgabe, die Geschicke des ihr anbefohlenen Menschen zu lenken und ihm zu helfen. Das Schicksal jedes Neugeborenen wird durch die Versammlung der Oren unter Vorsitz einer Ober-Ora vorherbestimmt. Von Geburt an wird jedem Menschen eine Ora beigegeben. Am dritten Tage nach der Geburt eines Kindes erscheinen die drei « *Fatijen* », die in Südalbanien die Rolle der nordalbanischen Oren spielen, in Gestalt alter Frauen an der Wiege, sprechen über das Kind ihre Wünsche aus und bestimmen dadurch sein Lebensschicksal. Eine weisse Ora bringt ihrem Schützling Glück, eine schwarze Ora bringt Unglück (1). Der Charakter jeder Ora entspricht dem Charakter ihres Schutzbefohlenen. Ein tapferer, fleissiger, glücklicher Mensch hat eine schöne weisse Ora, ein feiger, fauler, unglücklicher Mensch eine hässliche schwarze Ora.

Ähnliche Gestalten des Volksglaubens sind die *Dschinn* (2), elfenhafte Geisterwesen, die ihre eigenen Königreiche mit Elfenkönigen und wunderschönen Elfenprinzessinnen bewohnen. Bald sind

fluss auch « Miren » (aus griech. μοῖρα « Schicksal ») genannt. Die Übernahme dieser griechischen Bezeichnung für die Schicksalsfrauen des albanischen Volksglaubens stammt wohl erst aus neugriechischer Zeit. Die Miren (Moiren) gelten im neugriechischen und südalbanischen Volksglauben als die mächtigen Schicksalsfrauen, die das Schicksal jedes Menschen bestimmen. Gegen eine Übernahme der griechischen Vorstellung und Bezeichnung schon in vorslawischer Zeit spricht ihr Fehlen bei den Nordalbanern (dort heissen die Schicksalsfrauen « Oren » oder « Fatijen ») und bei den Slawen, die im Frühmittelalter Mittel- und Südalbanien besiedelt hielten (über die Schicksalsfrauen bei den Serben und Kroaten vgl. SCHNEEWEIS 15.64). Man wird also annehmen müssen, dass die Albaner erst im Spätmittelalter bei ihrer erobernden Siedlungsausbreitung auf griechischem Volkstumsboden (vor allem in Epeiros) die griechische Bezeichnung der Moiren kennen gelernt und auf die ihnen aus ihrer nordalbanischen Heimat vertrauten « Fatijen » (Oren) angewandt haben. Über die Miren vgl. auch LAMBERTZ, *Alb. Märchen* 36. Auch das lateinische Wort « daemon » findet sich im Albanischen (djemen). Doch ist es dorthin nicht unmittelbar, sondern durch altserbische Vermittlung entlehnt worden. Vgl. VASMER, *Studien* 11.

(1) Daher bezeichnet in der albanischen Sprache *faqebardhi* « weissgesichtig » alle guten Eigenschaften, *faqezez* « schwarzgesichtig » oder orziu « mit schwarzer Ora » überhaupt alle schlechten Eigenschaften. Über diese und ähnliche Ausdrücke vgl. LAMBERTZ, *Alb. Märchen* 33 f. 36.

(2) Das Wort ist arabisch-türkisch. Wie diese Geister in vortürkischer Zeit genannt wurden, ist unklar.

sie schadenbringende (z. B. als Mädchenräuber), bald hilfreiche Zaubergeister. Sie stehen in der Mitte zwischen Mensch und Geist. Sie erscheinen als Männer oder Frauen, können gut oder böse sein und – wie die Lugats – verschiedenen Konfessionen als Christen, Mohammedaner oder Juden angehören. Die schlimmsten sind die Juden. Auch als drückende Alpgeister gelten die Dschinn. Untergruppen der Dschinn sind die *Perít* (¹), männliche Berggeister in Nordalbanien, und die « Auswärtigen » (²), Berg- und Waldgeister in Südalbanien (³). Die Elfen wohnen in den Bergen. Zur Nachtzeit aber kommen sie zu den Wohnungen der Menschen und holen sich schöne Knaben (seltener Mädchen) zum Tanze. Plaudert der geliebte Knabe dieses Verhältnis an andere aus, so wird er von den Elfen erwürgt. Als Sitz der Elfen und anderer Geister gilt auch die Rinne, die durch die Dachtraufe vor dem Hause gebildet wird. Man hütet sich daher, diese Rinne des Nachts zu verunreinigen.

Verwandte Geisterwesen sind auch die *Shtoizavalen* (⁴), die in der Zadrima und in den nordalbanischen Bergen eine wichtige Stellung im Volksglauben einnehmen. Mancherorts sind sie elfenartige Wesen, die Feld, Wald und Wiese beleben, andernorts Geister, die in der Luft schweben. Im allgemeinen sind sie gutartig, heiter und hilfreich (⁵).

Zu den elfenartigen Wesen gehört weiterhin die *Flotschka*, eine Wassernixe, die am Fluss einen Goldschatz hütet und die Menschen in das Wasser lockt. *Hie* bezeichnet mehr allgemein ein gespenstiges Wesen, im Tomor-Gebiete auch ein alpartiges Gespenst, den Alpdruck. Ein ähnliches Geisterwesen ist die Fee *Mauthī* (⁶) (im Gebiet von Elbasan). In Südalbanien verehrt man die schlangengestaltige *Vitoreja* als glückbringenden Hausgeist (⁷).

(¹) sing. *perī*; hängt wohl zusammen mit dem Verbum *përiev* « drehen, herablassen ».

(²) alb. *jashtëshme* oder *përjashtëshme*. Im neugriechischen Volksglauben heissen diese Geisterwesen ganz entsprechend ἐξωτικαί oder ἐξωτικά. Der Ausdruck soll wohl bedeuten: die ausserhalb (der christlichen Weltordnung) Befindlichen. Vgl. LAMBERTZ, *Alb. Märchen* 30.

(³) Über die « Auswärtigen » und verwandte Elfenwesen vgl. HAHN, *Alb. Studien* I, 161 f.

(⁴) Die Etymologie dieses Wortes ist dunkel.

(⁵) Vgl. LAMBERTZ, *Alb. Märchen*. 30-33.

(⁶) Sie hängt mit der griechischen Amaltheia zusammen. Vgl. ÇABEJ, 569.

(⁷) Vgl. unten 230.

Das berühmteste Feenwesen des albanischen Volksglaubens ist die *Zâna*. Sie gilt als die Fee und Muse der Berge, ein göttliches Wesen voll Mut und Wildheit, das im albanischen Hochgebirge haust. « Die Zâna ist eine wichtige Figur des nordalbanischen Heldenliedes. Sie liebt die albanischen Recken und steht ihnen im Kampfe bei, wie Homers Pallas Athene ihren Lieblingen Odysseus und Diomedes. Wenn einer ihrer Schützlinge gefallen ist, so stimmt sie um ihn die Totenklage an wie die Mutter um ihren Sohn. Die Zâna inspiriert aber auch den Sänger der Berge, wie die griechische *μοῦσα* den Epiker, zu den zur Lahuta oder dem Karadüzén gesungenen Heldenliedern, die die Taten der Maltsoren verherrlichen » (1) Freilich können die Zânen auch heimtückisch, schadenbringend und grausam sein.

Eine andere Lieblingsgestalt der Volksmärchen und des Volksglaubens ist die « *Schöne der Erde* » (*Bukura e dheut*), eine Fee von unvergleichlicher Schönheit. Oftmals erscheint sie als mächtige Helferin der Menschen, als ein gütiger Geist, der alle Geschehnisse zum Besten wendet. In anderen Märchen ist die « Schöne der Erde » als Inbegriff aller Schönheit das Sehnsuchtsziel der Abenteuerfahrten liebeskühner Jünglinge. Dabei legt ihnen die Fee viele Hindernisse in den Weg; hier offenbart sie durch Tücke und Boshaftigkeit ihre andere Wesensseite. In einer besonderen Beziehung steht sie zur Unterwelt, ja wahrscheinlich steckt in ihr sogar eine alte Unterweltsgöttin. Sie haust in der Unterwelt, bewacht von einem dreiköpfigen Riesenhund (dem griechischen Kerberos) (2), der weder bei Tag noch bei Nacht schläft. In einem anderen Märchen wohnt sie sogar gemeinsam mit einer Kulshedra in der Unterwelt. Diese verschiedenartigen und widerspruchsvollen Züge verleihen der « Schönen der Erde » eine merkwürdige « Doppelnatur, wie sie der Mutter Natur auch in den Mythen anderer Völker eignet. Sie ist die Göttin der finsteren Unterwelt und gleichzeitig die des fröhlichen Wachstumes der Erde im Frühling, eine albanische Persephone-Demeter » (3). « Sie ist erstens der Inbegriff der Schönheit, die Schönste der Welt, zweitens liegt mehrmals der Nachdruck auf dem zweiten Teil ihres Namens, dem Genitiv dheut, sie ist die Schöne der Erde, eine Unterweltgöttin, im

(1) Lambertz, *Alb. Märchen* 40.
(2) Vgl. Çabej 569.
(3) Lambertz, *Alb. Märchen* 44.

Gegensatz zur Schönen des Himmels und der Schönen des Meeres, und drittens ist ihr Charakter manchmal schon zu dem allgemeinen Typus der mächtigen Fee, der schönen Lorin oder der schönen Prinzessin verschwommen ». Alle diese Züge weisen auf die antike Persephone, die von den Römern mit Libera gleichgesetzt wurde und als Libera in den römischen Balkanprovinzen weite Verehrung genoss. Die « Schöne der Erde » ist aus dieser illyrischen Unterweltsgöttin Libera entstanden. Unter dem Einfluss der Christianisierung wurde sie zu einem elfenartigen Wesen, das wegen seiner unvergleichlichen Schönheit von den besten Helden umworben wird (1).

Im Zusammenhang mit dem Elfenglauben steht der *Hexenglaube*, der bei den Albanern geradezu einen Grundbestandteil der religiösen Vorstellungen bildet und noch heute in den Bergen durchaus lebendig ist. Neben den Hexen (2) gibt es auch – jedoch viel seltener – männliche Hexeriche (3). Die albanische Hexe erscheint vor allem als Menschenfresserin, daneben auch als Buhlerin (4).

Mit der *Verehrung von Waldgeistern* hängt die Verehrung von heiligen Bäumen zusammen (5). In Šdžini befand sich eine alte Eiche, um die Reigentänze aufgeführt wurden und bei der man zu schwören pflegte. Diese Eiche war der Versammlungsort des Stammes Fandi (6). Bei Berat gibt es einen uralten heiligen Hain (7).

(1) Als « Schöne der Erde » lebt Persephone-Demeter auf dem ganzen Balkan, am stärksten und unverkennbarsten bei den Neugriechen, wo sie teils zur heiligen Demetra geworden ist, teils als « Herrin » (ἡ δέσποινα) oder « Herrin der Erde » (ἡ κυρὰ τοῦ κόσμου) in unmittelbare Nachbarschaft der Gottesmutter gerückt wird. In der Umgegend des Demeter-Heiligtums Eleusis hat sich die Sage vom Raub der Persephone durch Pluton in umgeformter Gestalt erhalten. Demeter erscheint als hl. Demetra, der Unterweltgott Pluton als türkischer Aga aus Suli (in Epeiros, wo die Alten die Unterweltflüsse Kokytos und Acheron suchten!). Vgl. LAWSON 79-98.

(2) Alb. *shtriga*, durch slawische Vermittlung aus lat. *striga*. Vgl. MEYER, *Etymol. Wörterb.* (s. v.)

(3) Alb. *shtrigoni*.

(4) Über den albanischen Hexenglauben vgl. LAMBERTZ, *Alb. Märchen* 16-19; 113-132.

(5) STEINMETZ, *Adria* 49.

(6) NOPCSA, *Geogr. u. Geol.* 181.

(7) BABINGER 21.

Auch für ehemalige Opfer an *Quelldämonen* liegen Spuren vor (1).

7. Drachengestalten.

Mit den Gewitterdämonen hängen die Drachengestalten zusammen, die im albanischen Volksglauben einen breiten Raum einnehmen. Ein drachenartiges Ungeheuer ist die *Kulshedra* (2). Man stellt sie sich bald als riesiges graues Weib mit hängenden Brüsten vor, bald als drachenartiges Wesen mit langem Schwanze und mit neun Zungen, aus dem Munde Feuer speiend und am ganzen Körper mit rotem Wollhaar bedeckt. Bei ihrem Nahen umwölkt sich der Himmel und es brechen Gewitter los. Sie spielt auch die Rolle des Brunnendrachen, der nur durch ein Menschenopfer zu versöhnen ist. Der Drachentöter St. Georg erscheint im albanischen Märchen als Kulshedratöter. « Auch andere mythenhafte Vorstellungen, wie die von der Kirke oder von der Sphinx haben sich um die Kulshedra herumkristallisiert. Sie tritt im albanischen Märchen als Menschenfresserin auf, um deren Haus die Menschenschädel herumliegen. Sie versteinert den Helden, der sich ihrer Behausung nähert. Anderseits sitzt auf dem Kamm von Nenschati eine Kulshedra, die den Umwohnern orakelt, und in einem Märchen aus Südalbanien beraten drei Kulschedraschwestern den Knaben mit dem Stern auf der Stirn auf seinem Weg zur Schönen der Erde... » (3).

Ihrem Wesen nach ist die albanische Kulshedra als Wetterkulshedra ein alter Gewitterdämon. Ihre dämonischen Gegner sind ebenfalls Gewitterdämonen: die Drangues. « Nur sind sie gleichsam das positive Prinzip im Gegensatz zum negativen Prinzip der Kulshedra. Ihrer menschlichen oder wenigstens irdischen Herkunft gemäss übernehmen sie im Interesse des Menschen die Abwehr der Gewitterschäden, während die Kulshedra die menschenschädigende Gewalt der Gewitter darstellt » (4).

Die dämonischen Gegenspieler der Kulshedra sind die *Drangues*, deren Lebensaufgabe geradezu die Bekämpfung der Kulshe-

(1) Markgraf, *In Albaniens Bergen* 141.

(2) Über dieses Ungeheuer vgl. Lambertz, *Alb. Märchen* 9-11. Çabej, *Sitten* 9-11.

(3) Lambertz, *Alb. Märchen* 11.

(4) Lambertz, *Alb. Märchen* 15.

dra ist. Die Drangues haben die Gestalt gewöhnlicher Menschen und Tiere, niemand anderer erkennt sie. Erwachsene menschliche Drangues gehen im Kampf mit den Schwertern auf die Kulshedra los. Die Schläge der Schwerter erscheinen dem menschlichen Auge als Blitze am Himmel. Der Drangue besitzt übermenschliche Kräfte: er kann Bäume ausreissen, besteht schwere Kämpfe mit wilden Tieren und ist den menschenfressenden Hexen gewachsen. Manche dieser Züge erinnern an die althellenische Vorstellung von den Giganten und der Gigantomachie.

8. Riesen und Zwerge.

Eine wichtige Rolle im Volksglauben spielen auch Riesen und Zwerge. Die *Riesen* werden gewöhnlich mit dem persisch-türkischen Worte *Dij* bezeichnet. Sie haben übermenschliche Körperkräfte. Sie fressen Menschenfleisch, lassen sich aber gern mit ihrem Opfer, bevor sie es verzehren, in Wettkämpfe ein. Da sie dumm und tölpelhaft sind, lässt das Märchen sie mit Vorliebe durch die Schlauheit eines geriebenen Menschenkindes besiegt werden. Sie sind gewaltige Fresser, veranstalten Wettessen, und jeder braucht für eine Mahlzeit einen ganzen Kessel Fleisch. In der Zahl von zwölfen sitzen sie des Nachts mit ihrer Mutter, der alten Diffrau, um ihre zwölf riesigen Fleischkessel, die ein gewöhnlicher Sterblicher gar nicht vom Feuer heben kann. Sie rauben schöne Mädchen und halten sie in unterirdischen Räumen oder entlegenen Palästen bewacht » (1). Sie heizen unter der Erde die Kessel der warmen Quellen und erscheinen nie am Tageslicht (2). Nur schwer kann ein gewöhnlicher Mensch einem Riesen etwas anhaben.

Vielleicht ebenfalls bis in die illyrisch-thrakische Vorzeit hinauf reicht der albanische *Kyklopen-Glaube* (3). Die albanischen Märchenriesen, die « *katallai* » (4) genannt werden, stimmen mit den grie-

(1) Lambertz, *Alb. Märchen* 45.

(2) Hahn, *Alb. Studien* I 162.

(3) Über die Kyklopen-Sagen im allgemeinen vgl. Pauly-Wissowa s. v., Roscher s. v.

(4) Der Name stammt von den Katalanen, die im 14. Jh. Attika und die Nachbarlandschaften beherrschten und dabei auch mit den Albanern in Kämpfe gerieten. Die Erinnerung an die schwere katalanische Zwingherrschaft hat die alte Volksbezeichnung « *katalan* » zum Begriff des « Riesen » werden lassen.

chischen Kyklopen völlig überein. Wie diese, so haben auch sie nur ein einziges grosses Auge auf der Stirn. Auch das antike, aus Homer geläufige Märchen von dem Kyklopen Polyphem ist bei den Albanern durchaus lebendig und zwar in einer so volkstümlichen Form, dass hier offensichtlich nicht eine gelehrte oder schulmässige Wiederbelebung, sondern eine alte echte Volksüberlieferung vorliegt. Wenn es sich dabei nicht schon um ein altbalkanisches (illyrisch-thrakisches) Märchen handelt, so muss die Einwanderung dieses Motives doch spätestens in die Zeit des ausgehenden Altertums zurückgehen. Dass es sich nicht um eine Entlehnung aus dem Neugriechischen handeln kann, geht daraus hervor, dass diese Sage gerade bei den *Nord*albanern verbreitet ist (1).

In der Mitte zwischen Menschen und Riesen steht das sagenhafte Brüderpaar der beiden Riesenhelden *Halili* und *Muji* (2). Sie werden von den nordalbanischen Bergstämmen ebenso wie von den benachbarten Serben und Kroaten in zahlreichen Heldenliedern besungen. Die Heldentaten dieser muslimanischen Recken im Kampf gegen die Slawen lassen erkennen, dass den beiden sagenumwobenen Helden geschichtliche Persönlichkeiten zugrunde liegen. Im Bewusstsein des Volkes leben beide Brüder als die Vertreter einer fernen wundersamen Zeit, da es noch kein Gewehr gab, die Menschen aber eine ungeheure Grösse und Stärke besassen (3).

Zwergartige Wesen sind zunächst die bereits erwähnten elfenhaften Geister, dann die türkischen Zwerge Dschudschimadschudsch oder Dschudschinadschudsch, albanisch auch Thoptsch

(1) Das albanische Polyphem-Märchen ist herausgegeben von Franz Nopcsa, *Beiträge* in: *Wiss. Mitt.* 12 (1912) 226 (Fassung aus Shala) und D. Comparetti, *Canti e racconti del popolo italiano* VI (Torino 1875) S. 308 (Fassung aus Piana dei Greci). Vgl. Lambertz, *Alb. Märchen* 45 f. 83-85. G. Stadtmüller, *Althellenisches Sagengut in albanischen Märchen ?* in: *Stimmen aus dem Südosten* 1940/41, S. 101-103.

(2) Lambertz, *Alb. Märchen* 50. 172-184. Ders., *Volkspoesie* 3-10.

(3) Wie die serbokroatischen Lieder über beide Brüder und das bei Lambertz, *Alb. Märchen* 176-184 veröffentlichte Lied zeigen, waren sie muslimanische Kroaten aus der bosnischen Militärgrenze (Bosanska Krajina), deren Hauptfestung Udbinje in den Liedern immer erwähnt wird. Auf zwei geschichtliche Helden mögen dann die Züge älterer märchenhafter oder mythischer Gestalten übergegangen sein. Çabej, *Sitten* 367 sieht in ihnen die « albanische Entsprechung des göttlichen hilfreichen Brüderpaares, dem wir bei den Griechen (Dioskuren), Indern (Aśvins), Germanen und Kelten begegnen ».

und Herr genannt. Sie erscheinen in den Märchen als kunstreiche Bergleute, als Mittagsgeister, Unterweltsdämonen und Mädchenentführer.

Am Rande des Volksglaubens liegen die drolligen Gestalten des Grindkopfes, des Bartlosen und des Chodscha Nasreddin.

9. Verehrung der Geisterwelt: Opferbräuche u. Ä

Die Geisterwelt versucht man sich durch Verehrung und Opfer verschiedener Art (1) günstig zu stimmen. Ein vorchristlicher Kalender, dessen Entstehung in vorgeschichtliche Zeit hinaufreicht, hat für den ganzen Jahreslauf mit seinen wichtigen Tagen eine bestimmte Folge der kultischen Bräuche, Feste und Feiern vorgeschrieben. Die Romanisierung hat diesem altbalkanischen Kalender einiges hinzugefügt, die Christianisierung hat dann die heidnischen Feste umgedeutet und an die Stelle der alten Gottheiten christliche Heilige gesetzt (2).

Die Verehrung eines alten Vegetationsdämons hat sich in der Sitte des Weihnachtsklotzes erhalten, die ein wahrscheinlich aus dem antiken Kulturgut stammender Neujahrsbrauch ist, der dann in den einzelnen Gegenden des römischen Reiches mit einheimischen Formen der Baum- und Feuerverehrung verschmolzen ist (3). Diese Sitte, die noch in einem grossen Teile Europas nachweisbar ist (4), hat sich in altertümlichster Form bei den Albanern, Serben und Kroaten bis heute lebendig erhalten (5). Der serbische Bauer wählt gewöhnlich für den Weihnachtsklotz einen jungen Eichenbaum aus, den er am 24. Dezember vor Sonnenaufgang unter bestimmten Zeremonien und Anrufungen fällt. In Nordalbanien haut

(1) Über albanische Opferbräuche allgemein vgl. Hahn, *Alb. Studien* I 160. Über Spuren alten Opferkultes bei den Serben und Kroaten vgl. Schneeweis (Register s. v. Opfer), bei den Griechen vgl. Lawson 335-360.

(2) Über die Spuren eines vorchristlichen Kalenders vgl. Hahn, *Alb. Studien* I 154-156. Die Forschung müsste, um hier weiter zu kommen, die örtlichen Heiligenpatrone untersuchen. Dabei liessen sich wohl interessante religionsgeschichtliche Erkenntnisse gewinnen. Über den Jahreskreislauf im serbokroatischen Volksbrauch vgl. Schneeweis 150-212.

(3) Vgl. Schneeweis 158.

(4) Nach Schneeweis 158 bei den Serben und Kroaten, in Bulgarien, Albanien, Griechenland, Italien, Portugal, Frankreich, Flandern, England, Deutschland, Gotland und Lettland.

(5) Ausführliche Schilderung bei Schneeweis 155-159.

man den dicksten Baum um, den man finden kann. Bei Sonnenuntergang wird der Klotz in feierlicher Weise in das Haus gebracht. Die ganze Familie erhebt sich ehrfurchtsvoll und begrüsst ihn: Sei willkommen, lieber Klotz ! Gott befehle dir, an das Feuer zu gehen ! Sei ein gutes Vorzeichen für uns und unsere Herden ! » Beim Zurechtlegen und Schüren wird er mit Ehrfurcht wie ein höheres Wesen behandelt. Von allen Speisen und Getränken wird an diesem Abend etwas auf ihn gelegt oder über ihn ausgegossen als Opfer für den Vegetationsdämon (1). Beim Schüren sprechen die Serben in der Landschaft Boljevac den folgenden « Funkensegen »: « Wieviel Funken, soviel Schafe, Geld, Zicklein, Hühnchen, Weizen mit grossen Ähren, männliche Kinder, graue Schweine, schwarze Ziegen und am meisten Leben und Gesundheit ! » Es scheint hier also ein Analogiezauber vorzuliegen (2).

Alte Opferbräuche kennt das albanische Volk noch in vielfältiger Form. Als Opfertiere werden das Schaf und der Hahn verwandt. In den Bergen Nordalbaniens ist der Widder das gewöhnliche Opfertier (3). In ganz Albanien wird der Hammel vielfach als Dankopfer dargebracht. So lässt Ali Pascha nach Vereitelung einer Verschwörung eine Anzahl Hämmel opfern (4). In der Gegend von Dibra sollen schwarze Hämmel von kundigen Frauen auch zur Heilung von Krankheiten geschlachtet werden. Als um die Mitte des 19. Jhs. der türkische Gouverneur von Elbasan eine neue Brücke über den reissenden Arsen erbauen liess, da wurden zwölf Schafe geschlachtet und deren Köpfe unter die Fundamente der Brückenpfeiler gelegt, um durch dieses Opfer die Brücke gegen die Dämonen des Stromes zu sichern (5).

Nächst dem Schaf ist der Hahn das wichtigste Opfertier. So kann bei den katholischen Gebirgsstämmen Nordalbaniens an Stelle eines schwarzen Widders auch ein schwarzer Hahn geopfert werden (6). Der Hahn erscheint als Opfertier bei verschiedenen Gelegenheiten. Am 1. Januar, dem Tag des hl. Basilius, schlachtet man einen Hahn oder anderes Geflügel. Es gilt als heilsam, wenn an

(1) Schilderung des nordalbanischen Brauches bei HAHN, *Alb. Studien* I 161. HECQUARD 338 f.

(2) Vgl. SCHNEEWEIS 156.

(3) NOPCSA, *Šala* 34. 64 f.

(4) IBRAHIM MANZUR EFFENDI 54.

(5) HAHN, *Alb. Studien* I 160.

(6) NOPCSA, *Šala* 64 f.

diesem wichtigen Tage im Hause Blut vergossen wird [1]. Beim Grundsteinlegen eines Hauses wird in den Dörfern um Antivari ein Hahn geschlachtet und unter die erste Steinlage gelegt. In derselben Landschaft wird auch nach einem Begräbnis einem Hahn der Kopf abgeschnitten, der Rumpf wird über das Haus geworfen. Fliegt er über das Dach hinüber, so gilt dies als gutes Vorzeichen. Bleibt er aber auf dem Dach liegen, so ist dies ein schlechtes Vorzeichen [2]. Eine ähnliche Vorstellung liegt der Sitte zugrunde, den Kopf eines verendeten Viehstückes im Hof selbst zu begraben, damit nicht noch andere Stücke eingehen [3]. Durch das Eingraben des Kopfes sollen die Todesgeister daran erinnert werden, dass sie sich in diesem Gehöft schon befriedigt haben.

Das Dorf Zavalin (in der Landschaft Shpat in Mittelalbanien) opfert seinem Schutzpatron, dem hl. Elias, an dessen Festtage (20. Juli) einen Ochsen. Früher soll als Opfertier ein Hirsch vom Himmel herabgestiegen sein [4]. In Seltë (ebenfalls in der Landschaft Shpat) pflegt man der Gottesmutter an ihrem Festtage, dem 15. August (Mariä Himmelfahrt), eine Kuh zu opfern [5]. Aus Kavaja und Tirana gehen an diesem Marienfeste die unfruchtbaren Frauen an den Meeresstrand bei Durazzo, um zu baden. Schlägt die Woge über sie hinaus, so werden sie fruchtbar. Hier glaubt man es mit Händen fassen zu können, dass in der Marienverehrung der Kult einer vorchristlichen Fruchtbarkeitsgöttin fortlebt [6].

Mit den Opferbräuchen hängen vielfach mantische Praktiken

(1) HAHN, *Alb. Studien* I 154.

(2) Hängt das albanische Sprichwort « *shqipëtáris' ha pulë të ngordhur* » (der Albaner isst kein getötetes Huhn », d. h. er tötet während der Besa nicht; vgl. LEOTTI 1117 s. v. *pulë*) vielleicht mit diesem alten Opferbrauch zusammen? Die Rumänen opfern beim Begräbnis ein schwarzes Huhn. Vgl. darüber die schöne Schilderung in dem Roman von Mihail SADOVEANU, *Nechifor Lipans Weib* (Übersetzt von Harald KRASSER) München 1936. S. 178.

(3) HAHN, *Alb. Studien* I 159.

(4) ÇABEJ, *Sitten* 568. Nach dortigem Glauben reitet der hl. Elias auf weissem Rosse im Himmel umher und schleudert Blitze gegen die Kulshedra. Die Eliaslegende von dem Opferhirsch findet sich auch bei den Bulgaren.

(5) ÇABEJ, *Sitten* 568.

(6) ÇABEJ, *Sitten* 568 f., der zu dem Fruchtbarwerden durch die Meereswoge an die Geburt der schaumgeborenen Liebesgöttin Aphrodite erinnert.

zusammen. So sagt man aus dem Schulterblatt des geschlachteten Hammels oder Huhns und aus dem Vogelflug zukünftige Ereignisse voraus (1).

Dass den Vorfahren der heutigen Albaner in grauer Vorzeit auch Menschenopfer nicht unbekannt waren, geht aus mehreren Spuren im heutigen Volksglauben – so im katholischen Hochalbanien (2) und bei Ali Pascha (3) – hervor. Auf diesen grausigen Brauch weist auch die bekannte Bauopfersage hin, die im albanischen Bereich mit den Burgen von Berat und Skutari oder mit der Brücke von Dibra verbunden erscheint.

Verschiedene Spuren weisen auf uralte Vorstellungen der *Tierverehrung* (*Totemismus*). Die Schlange gilt in Südalbanien als Hausgeist und wird als solcher mit dem Kosenamen Vitoreja (« Alte ») bezeichnet. Sie wohnt in der Hausmauer und verlässt ihren Schlupfwinkel nur selten. Wird sie von einem Hausbewohner erblickt, so begrüsst er sie mit grosser Ehrfurcht und überhäuft sie mit Segenswünschen. Sie soll freudige und traurige Ereignisse des Hauses durch schwaches Pfeifen vorherverkünden. Bei jedem leisen Geräusch sagen die Frauen: « Das ist die Vitoreja ». Erlischt ein Haus durch Aussterben des Mannesstammes, so verlässt auch die Vitoreja das Haus für immer. Stirbt eine verehrte alte Frau, so pflegen die Hinterbliebenen auf die Tröstungen der Freunde zu antworten: « Sie war die Vitoreja des Hauses » (4).

Die *Katze* wird bei den nordalbanischen Hochländern in hohen Ehren gehalten. Die Tötung einer Katze wird von der Sitte streng missbilligt. Verendet eine Katze, so wird sie von den Kindern des

(1) Hecquard 345. Çabej, *Sitten* 570. Nopcsa, *Šala* 99.

(2) Nopcsa, *Šala* 65.

(3) Ibrahim Manzur Effendi 101 (Ali Pascha lässt 600 Gardikioten *als Totenopfer* für seine Mutter Chamko niedermachen).

(4) Vgl. Hahn, *Alb. Studien* I 162. Nopcsa, *Šala* 63 f. Degrand 289. Lambertz, *Alb. Märchen* 39 f. Çabej, *Sitten* 565. Es ist beachtenswert, dass dieser Hausgeist nur in Südalbanien bekannt ist. In Permeti wird die Vitoreja übrigens in Gestalt eines Vogels gedacht. Vgl. Dozon, *Manuel*, Gloss. 100. Die Etymologie von « Vitorë » ist strittig. Meyer, *Etym. Wörterb.* 475 (s. v. *vjet*) setzt es in Beziehung zu *vjet* « Jahr » und gibt als Bedeutung an: « alte Klagefrau; kinderreiche Frau; Hausgeist; Glück ». Lambertz a. a. O. stimmt dieser Erklärung zu. Über die Bedeutung vgl. auch die Redewendungen bei Leotti 1629 (s. v. *vitore*). Über die Verehrung der Schlange bei den Serben und Kroaten vgl. Schneeweis 37.145, bei den Griechen vgl. Lawson 328.

Hauses und der Nachbarschaft feierlich begraben und mit einem Leichenschmaus geehrt (1).

Die Nordalbaner (ebenso wie die benachbarten Montenegriner) führen noch heute *Kranichtänze* auf, wobei die beiden Tänzer auf einem Beine hüpfen und den schwerfälligen Flügelschlag der Kraniche nachahmen (2). Der *Adler* scheint seit unvordenklichen Zeiten das Totemtier der Albaner gewesen zu sein, nach dem sie sich selbst als « Adler-Söhne » bezeichnet haben (3). Auch sonst finden sich einige Spuren alter Vogelverehrung (4). Verschiedene andere Tiere scheinen in uralten Zeiten verehrt worden zu sein. Die albanische Volksdichtung vergleicht ihre Helden gewöhnlich mit Adlern, Falken, Löwen oder Wölfen (5). In den albanischen Märchen erscheint ziemlich häufig der *Bär*, und zwar als ein täppischer dummer Geselle, dem man leicht einen Streich spielen kann (6).

Auch Reste alter *Sonnen- und Mondverehrung* (7) sind noch sichtbar. Im Märchen wendet sich die kinderlose Königin an den Sonnengott mit einem Gebet um ein Kind. Die Sonne, hinter der hier die alte Sonnengottheit noch unverkennbar ist, erhört dieses Gebet gegen das Versprechen, das Kind, sobald es zwölfjährig geworden ist, dem Sonnengott wieder zu überlassen. Sobald das Mädchen das zwölfte Lebensjahr vollendet hat, wird es von dem Sonnengott geraubt und in seinen Palast entführt (8). — Der

(1) Vgl. Hahn, *Alb. Studien* I 161. Die Christianisierung hat dann die vorchristliche Verehrung der Katze durch eine ätiologische Christuslegende erklärt. Vgl. unten S. 241.

(2) Buschan a. a. O. 626, wo auch die griechischen und sonstigen Tiertänze ausführlich erörtert werden.

(3) Alb. *shqipë* (f.) « Adler », *shqip* « albanisch », *shqiptar* « Albaner », *Shqipni* « Albanien ». Diese etymologische Ableitung ist m. E. am wahrscheinlichsten.

(4) E. Durham, *A Bird Tradition in the West of the Balkan Peninsula*. In: *Man* 23 (1923) 55-61.

(5) Vgl. z. B. Gjergj Fishta, *Lahuta e Malcis* II, 249. III, 512. IV, 583. 618. 628. 684 f. 794. 824. V, 981. 1029. 1034.

(6) Vgl. Leskien a. a. O. 208-212.

(7) Über Sonnen- und Mondverehrung bei den Serben und Kroaten vgl. Schneeweis 48 f. Über den hl. Elias als Nachfolger des alten Sonnengottes vgl. oben S. 219.

(8) Vgl. Leskien a. a. O. 212-216. Zu beachten ist, dass im Albanischen wie in allen Balkansprachen die Ausdrücke für Sonne männlich sind. Nach einem ganz und gar christlich klingenden Märchen, in dem aber offensichtlich Reste eines alten Mythos stecken, hatte einst Lucifer

Sonnenaufgang wird als « Geburt des Sonnengottes » bezeichnet [1], der Sonnenuntergang als die « Herrschaft des Sonnengottes » [2].

Eine grössere Rolle im albanischen Volksglauben spielt der *Mond* [3]. Er gilt als der Spender der Fruchtbarkeit, des Gedeihens und des Glückes. Dinge von Bedeutung unternimmt man nur, wenn der Mond am Himmel steht. Fehlt der Mond, so beginnt man nichts Wichtiges, insbesondere weder das Pflügen noch das Säen. Die Weinberge werden nur bei abnehmendem Monde bepflanzt. Wenn der erste Neumond am Himmel steht, betrachten ihn Buben und Mädchen durch ein Sieb, streichen sich mit einem Silberstück oder sonst etwas Silbernem über das Gesicht und singen dabei folgendes Lied:

« Neuer Mond,
junges Mädchen,
Dir Krankheit!
Mir Gesundheit!
Dein Kopf (sei weich wie) Brei!
Mein Kopf (sei hart wie) Stein! »

Die *Hochzeit* [4] wird nur um die Zeit des Vollmondes gefeiert, weil vom Monde Glück und Fruchtbarkeit der Ehe abhängt. Daher wird eine Frühgeburt als mondlose Geburt bezeichnet [5]. Die Mondfinsternis wird dem Wirken feindlicher Dämonen zugeschrieben, die dadurch Wachstum und Fruchtbarkeit stören wollen. In Nordalbanien glaubt man, dass dann Vampire den Mond abfressen. Daher sagt man: « Der Mond ist erfasst worden » (d.h. « der Mond hat sich verfinstert »). Um die Vampire

die Sonne gestohlen und hielt sie versteckt. Der hl. Michael gewann sie ihm durch List wieder ab; freilich trug er einen leiblichen Schaden davon. Vgl. LAMBERTZ, *Alb. Märchen* 21.

(1) Die Sary-Saltyk-Pilger begrüssen den Sonnenaufgang mit Gewehrschüssen.

(2) Vgl. LEOTTI 114 (s. v. *diell*); 589 (s. v. *lindem*); 590 (s. v. *lindje*); 970 (s. v. *perëndonj*). Der letztere Ausdruck, der viel umstritten ist, hängt wohl mit der Vorstellung des ἥλιος βασιλεύς zusammen: SANDFELD, *Lingu. balk.* 67. — H. TIKTIN, *Rumänisch-deutsches Wörterbuch* I (Bukarest 1903) 111 f. (s. v. *asfinți*).

(3) Vgl. HAHN, *Alb. Studien* I 157 f.

(4) Vgl. ÇABEJ, *Sitten* 559.

(5) Vgl. ÇABEJ, *Sitten* 559.

zu verscheuchen, schiesst man daher mit dem Gewehre gegen den verfinsterten Mond (1).

Die albanischen *Sippen* haben in vorchristlicher Zeit offensichtlich bestimmte Dämonen als Schutzgeister verehrt. In christlicher Zeit sind an deren Stelle christliche Schutzheilige getreten. Diese werden an ihren Kalendertagen durch eine gemeinsame kirchliche Feier geehrt, wozu auch die mit den einzelnen Familienmitgliedern Verschwägerten eingeladen werden (2).

Uraltes vorchristliches Brauchtum hat sich auch in allen Bräuchen um *Verlobung und Hochzeit* erhalten (3). Zugrunde liegt eine alte Festordnung, in die später die kirchliche Trauung recht äusserlich eingefügt wurde. Zahlreiche magische Bräuche sollen dabei die schadenstiftenden Dämonen abwehren (Abwehrzauber) und die Fruchtbarkeit und Beständigkeit der Ehe verbürgen (Fruchtbarkeitszauber, Analogiezauber).

Eine uralte, in religiösen Anschauungen verwurzelte Sitte ist auch die *Verbrüderung* (Wahlbruderschaft), die Annahme eines anderen zum « Blutsbruder » (4).

10. Totenkult und Seelenglaube.

Die Seele des Menschen gleicht einem Schmetterling (5). Daher wehrt man auch nachts die Falter vom Feuer ab, damit sie sich

(1) Vgl. Çabej, *Sitten* 564.

(2) Vgl. Hahn, *Alb. Studien* I 153. Bei den Serben und Kroaten entspricht dieser Sitte die « Slava » (auch « *Krsno ime*» genannt; vgl. Schneeweis 204-212), bei den Bulgaren die « *Služba* » (vgl. Seliščev, *Maked. kod.* 44-47). Es handelt sich um eine vorslawische Sitte, in der sich altbalkanische (illyrisch-thrakische), römisch-griechische und christliche Vorstellungen durchdrungen haben.

(3) Vgl. Hahn, *Alb. Studien* I 143-147. Über den Hochzeitsbrauch der Serben und Kroaten vgl. Schneeweis 81-116. Über die Kluft zwischen der volkstümlichen und der kirchlichen Auffassung der Ehe vgl. Schneeweis 81, 85 f., 114 f.

(4) Alb. *vëllamërī*, griech. ἀδελφοποίησις, ἀδελφοποιία, serbokr. *pobratimstvo*. Vgl. über diese Sitte Hahn, *Alb. Studien* I 145. Durham, *High Albania* 24. Bei den Serben und Kroaten trifft man auch noch die Vorstellung, dass Tote vermittels der Wahlbruderschaft losgekauft werden können. Vgl. Schneeweis 131.

(5) Çabej, *Sitten* 563. Über Schatten, Gott, Vampirglauben, Winddämonen vgl. Jokl, *Unters.* 60-86. Über antiken Totenkult vgl. Angelo

nicht versengen [1]. Beim Tode [2] verlässt die Seele den Leib als Hauch oder als Flämmchen. Die Seele ist ausgesprochen wassersüchtig. Man leert daher, wenn der Leichenzug vorbeigeht, alle vollen Gefässe aus. Sonst könnte die Seele hineinfallen und elend ertrinken [3].

Auf der Wanderung zum Jenseits [4] hat der Tote einen weiten Weg mit vielen Fährnissen zu überwinden. Daher steckt man ihm eine Münze in den Mund [5], legt ihm als Wegzehr Früchte auf die Brust [6] und gibt ihm die Schuhe auf die Jenseitsreise mit [7]. Die Angehörigen stimmen die Totenklage an und zerkratzen sich Gesicht und Brust. Um die Seele des Verstorbenen von der Gewalt dämonischer Mächte zu befreien (« per me sgidh shpirtin »), wird ein Hammel oder Bock geopfert [8]. Dann wird der Leichenschmaus gefeiert [9].

Der Verstorbene findet Aufnahme in die Geisterwelt und geht als Gespenst um. Alljährlich wird am 6. Dezember, dem Tage des

Brelich, *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali del'imperio romano.* Budapest 1937. Über Totenkult im benachbarten Mazedonien: Julius von Negelein, *Macedonischer Seelenglaube und Totenkultus.* In: *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 14 (1904) 19-35.

(1) « *shpirti âsht si flutur* » (« die Seele ist wie ein Schmetterling »). Dies entspricht der antiken Darstellung des Seelenschmetterlings. Vgl. C. Patsch in: *Jahreshefte des österreichischen archäologischen Instituts in Wien* 23 (1926), Beiblatt, S. 213 f.

(2) Über Tod und Bestattung vgl. Hahn, *Alb. Studien* I, 150-152.

(3) Vgl. Çabej, *Sitten* 562, der ähnliche Bräuche bei den Rumänen und Slowenen erwähnt. Schneeweis 123 deutet die entsprechende Sitte der Serben und Kroaten aus der Vorstellung, dass durch den Todesfall das Wasser verunreinigt worden sei.

(4) Bei den benachbarten Serben und Griechen spielt der hl. Michael den Seelengeleiter. Vgl Schneeweis 200. Lawson 45.

(5) Bei den Griechen und Römern war ein Obolos für den Hades üblich.

(6) Dieselben Grabbeigaben haben sich bei den Serben erhalten, während die Grabbeigaben der Kroaten infolge des starken kirchlichen Einflusses nur noch christliches Gepräge (Heiligenbilder, Weihwasser) zeigen. Vgl. Schneeweis 125 f.

(7) Vgl. Çabej, *Sitten* 563.

(8) So in der Malcija e vogel. Vgl. Cozzi, *Malattie* 912.

(9) Nach Gopčević, *Albanien* 106 ist es dem Erzbischof Pooten nach langen Kämpfen gelungen, bei der katholischen Bevölkerung von Dukagjin und Matija Totenklage und Zerkratzen von Brust und Gesicht abzustellen.

hl. Nikolaus, der Verstorbenen durch ein grosses Seelenfest gedacht, das uralten vorchristlichen Ursprunges ist (1). Zu diesem Fest, das trotz seines christlichen Beiwerkes auch von den albanischen Muslimanen begangen wird, wird ein Hammel am Spiess gebraten und es werden dem Heiligen Kerzen aus rotem Wachs angezündet. « Bevor die Kerze angezündet wird, müssen die Türen und Fenster geöffnet werden, denn man pflegt zu sagen, dass die Geister kommen und es sich ansehen. Alle Angehörigen des Hauses erheben sich, und nachdem der Herr des Hauses die Kerze mit einem brennenden Kienspan angezündet hat, knien alle gleichzeitig nieder und sprechen ein Gebet ». Dann trinken sie Schnaps, singen Lieder und verschmausen den Hammelbraten, nachdem jeder vorher seinen Segenswunsch über die Festnacht ausgesprochen hat. « Nach dem Essen singen sie im Chore das schöne Lied vom heiligen Nikolaus, und unter Spielen und anderen Liedern sitzen sie zwei, drei Stunden und lassen ihrer Fröhlichkeit die Zügel schiessen, die in allen christlichen Familien (2) in jener grossen Nacht herrscht, und zum Schluss, bevor sie schlafen gehen, schliessen sie die Fenster und die Türen, aber die Kerze lassen sie brennen und bewachen sie die ganze Nacht abwechselnd ». Um den toten Seelen in der Nikolausnacht den Weg von einsamen Gräbern, insbesondere den Gräbern Ermordeter, bis zur ehemaligen Behausung kenntlich zu machen, werden längs des Weges Steine auf Wegkreuze, Baumzweige, Wiesengatter und Zäune gelegt, damit der Tote so den Weg vom Grab nach seinem ehemaligen Hause finde. Dabei macht diese Wegbezeichnung auch Umwege über Plätze, an denen der Verstorbene zu Lebzeiten gerne oder mit Ehren verweilte, so über die Versammlungsstätte des Rates der Alten eines Stammes, wo auf den Sitz des Toten ein Steinhäufchen gelegt wird (3).

Böse Menschen kehren nach ihrem Tode zur Nachtzeit als « Wiedergänger » (4) aus ihren Gräbern zurück und richten bei

(1) Eine eingehende Beschreibung gibt der Roman « Pushka e trathtarit » (« Das Gewehr des Verräters ». Skutari 1914) von Zef M. Harapi. Wiedergegeben bei Lambertz, *Alb. Märchen* 23 A. 3.

(2) Auch in muslimanischen, wie Lambertz a. a. O. bemerkt.

(3) Über « Seelensteine » im katholischen Hochalbanien vgl. auch Nopcsa, *Šala* 84.

(4) In Nordalbanien *lugati*, in Südalbanien *vurvolak* (aus griech. βουρβόλακες) genannt.

ihren Verwandten und Bekannten allerlei Unheil und Unfug an. Gegen diesen Gespensterspuk kann man sich nur dadurch schützen, dass man das Grab öffnet und die verdächtige Leiche verbrennt ([1]). Tote, die eine ihnen angetane Beleidigung nicht mehr rächen konnten, kommen erst durch die Vollziehung der Blutrache im Grab zur Ruhe ([2]). Der Bluträcher muss am Tatort etwas zurücklassen, sonst entkommt er nicht (wohl Relikt eines alten Blutopfers) ([3]).

Daneben finden sich auch Spuren des Seelenwanderungsglaubens ([4]). Ein Bischof, der es zu Lebzeiten unterlassen hat, die Messe zu lesen, wird nach seinem Tode zur Strafe in eine Schildkröte verwandelt. Durch das Fasten eines Burschen erlöst kann er dann in das Paradies eingehen ([5]). Mit dem Seelenwanderungsglauben hängt auch die Sitte zusammen, dem neugeborenen Kinde den Namen des verstorbenen Grossvaters bzw. der verstorbenen Grossmutter zu verleihen ([6]). Die Seele des verstorbenen Ahnen soll dadurch veranlasst werden, sich in dem Kinde wieder zu verkörpern ([7]).

([1]) Dieser grausige Brauch wird bereits im altserbischen Gesetzbuch des Caren Stefan Duschan (14. Jh.) unter Strafe gestellt. Aber bis in die jüngste Vergangenheit ist oft der Pope bei der Öffnung eines vermeintlichen Vampir-Grabes beteiligt. Vgl. SCHNEEWEIS 21. Ähnliche Gespensterwesen sind der *Kukuth* und der *Judi* oder *Dżuli*. Der erstere ist ein Wiedergänger, der auch Krankheiten hervorruft. Der Judi geht wohl auf die Sage vom ewigen Juden zurück.

([2]) LAMBERTZ, *Alb. Märchen* 211.

([3]) DEGRAND 164.

([4]) Aus diesem uralten Glauben an die Seelenwanderung erklärt sich auch die merkwürdige Tatsache, dass gerade in Albanien die islamische Sekte der Bektaschis, die ebenfalls diese Lehre vertreten, so weite Verbreitung erlangte.

([5]) LAMBERTZ, *Alb. Märchen* 213 f.

([6]) Über diese auch bei den Alt- und Neugriechen verbreitete Sitte vgl. HAHN, *Alb. Studien* I 149. 198.

([7]) ÇABEJ, *Sitten* 563 will die Sitte der Benennung nach dem Grossvater deuten als symbolischen Ausdruck dafür, dass der Grossvater als Schutzgeist des Hauses weiterlebe. Dass jedoch in Wirklichkeit die Vorstellung der Wiederverkörperung zugrundeliegt, wird durch den Vergleich mit der entsprechenden Sitte bei anderen Völkern klar. Vgl. BUSCHAN, *Völker Europas* 624. Dafür spricht auch entscheidend die Tatsache, dass nur die Namen *verstorbener* Grosseltern verliehen werden dürfen. Leben die Grosseltern noch, so muss man einen anderen Namen wählen. Vgl. HAHN, *Alb. Studien* I 149.

II. Dämonische Züge in der Heiligenverehrung u. a.

Manche Dämonen des vorchristlichen Volksglaubens sind in der Vorstellungsweise des christianisierten Volkes mit den neueingeführten christlichen Heiligen verschmolzen (1). Hinter dem frommen Heiligenschein erkennt man vielfach noch die alte Dämonenfratze.

Heilige verehrt der Albaner heute bei allen Gelegenheiten und in allen Lebenslagen, bei Geburt, Hochzeit und Tod, der

(1) Man hat — vor allem zu Beginn des 20. Jahrhunderts — viel darüber gestritten, ob und in welchem Ausmass christliche Heilige im Volksglauben die « Nachfolger » vorchristlicher Gottheiten geworden sind. Die religionsgeschichtliche Forschung (Usener, Deubner u. a.) ist entschieden zu weit gegangen in ihrem Bestreben, in jedem christlichen Heiligen eine vorchristliche Gottheit nachzuweisen. Das Richtige trifft die vorsichtige und wohlabgewogene Stellungnahme von Gustav Anrich, *Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche. Texte und Untersuchungen.* II (Leipzig, Berlin 1917) S. 503: « Der oft gebrauchte Ausdruck Nachfolger oder Erbe einer antiken Gottheit ist überhaupt in seiner Vieldeutigkeit missverständlich. Dass die grossen christlichen Heiligen als Ganzes genommen die antiken Ausprägungen des Soter-Typus abgelöst haben und dass es beiderseits dieselben religiösen Bedürfnisse gewesen sind, die diese Gestalten geschaffen haben, steht fest. In diesem simplen und inhaltsleeren Sinne ist natürlich stets der Hauptheilige einer Stadt oder eines Landes in der Verehrung der Menschen Nachfolger und Erbe einer oder mehrerer Hauptgottheiten der Stadt oder Landschaft gewesen. Dass er darum aus der Hauptgottheit entstanden ist, ja entstanden sein muss, ist mitnichten gesagt. Sollen diese grösstenteils aus der Antike ererbten religiösen Bedürfnisse im christlichen Volke plötzlich die gestaltende Schöpferkraft verloren haben, die sie dort immer wieder offenbart hatten ? So sind denn auch sichere Beispiele von einer einfachen Verwandlung einer Gottheit in einen Heiligen bisher nicht beigebracht. Wohl aber liegt es bei der Zähigkeit der alten Legenden, Kulttraditionen und Volksriten ausserordentlich nahe, dass in einzelnen Fällen etwas davon auf die neuen christlichen Heroen übertragen, vielleicht sogar ihr Kult, ja ihr ganzes Wesen von dorther in entscheidender Weise beeinflusst worden ist. Nur in diesem Falle hat es einen Sinn, von dem Heiligen als Nachfolger, Erben, Fortsetzer einer Gottheit zu reden. Zwar ist er auch dann nicht rundweg aus ihr entstanden — die Frage, ob er in seinen Ursprüngen ein geschichtlicher oder legendarischer Heiliger ist, bleibt unabhängig davon zu lösen —, aber eben seine Entwicklung zu einer Heiligengestalt von bestimmtem Typus oder sein Aufstieg unter die grossen Heiligen können durch diese Zusammenhänge bedingt sein ».

Hirte fleht sie um Gedeihen der Herde, der Bauer um den Erntesegen an. In Llenga bei Pogradec verehren Albaner und Aromunen die hl. Marena, die bei Vollmond in langen, bis zu den Füssen herabwallenden Haaren erscheint. In Pastresh (in der Landschaft Shpat) wird der hl. Martin als Schutzpatron der Hirten und Herden gegen den Wolf verehrt ([1]).

Die alten dämonischen Züge sind am deutlichsten erkennbar bei den grossen volkstümlichen Heiligen, dem hl. Georg, dem hl. Nikolaus und dem hl. Johannes.

Der hl. Georg.

Der hl. Georg gilt auch im albanischen Volksglauben als ein gewaltiger Held ([2]). Er zieht mit seinem Gewehr und seinen wunderbaren Hunden auf das Gebirge zur Jagd aus, wo er den hl. Peter und den hl. Paul antrifft, die ebenfalls beide auf die Jagd gehen ([3]). Er tötet den Brunnendrachen (Kulshedra) und rettet die Tochter des Königs, die dem Drachen gerade zum Frass vorgeworfen wird. Nun soll er die Königstochter heiraten. Der hl. Georg aber sagte: ‘ Nein ! Ich will sie nicht nehmen, sondern ich will in die Wüste gehen und will ein Heiliger werden ’ ! Und er ging in die Einsamkeit und wurde ein Heiliger. Unverkennbar liegt die alte Gestalt eines Märchenhelden zugrunde, der mit dem hl. Georg nur äusserlich gleichgesetzt wurde. Das Christliche erscheint nur in der Bezeichnung als « Heiliger » und in dem merkwürdigen Schluss, der von vornherein als fremde Zutat erkennbar ist ([4]).

([1]) Vgl. Çabej, *Sitten* 569. Der hl. Martin (Mrat) gilt auch bei den Serben und Kroaten als Viehpatron. Vgl. Schneeweis 200 f. — Bei Serben und Kroaten sind an die Stelle heidnischer Walddämonen christliche Heilige getreten: Sava, Arandiel (Michael), Mrat, Georg, Petrus, Nikolaus, Martin, schliesslich auch Christus und Gott. Vgl. Schneeweis 26. 169. Der hl. Elias, der zum guten Teile der « Erbe » des Helios ist, zeigt bei den Serben und Kroaten noch unverkennbar die Züge eines alten Gewitterdämons. Vgl. Schneeweis 49. 195 f.

([2]) Vgl. das Märchen bei Lambertz, *Alb. Märchen* 187-191.

([3]) Lambertz, *Alb. Märchen* 189. Wie wenig das Empfinden des Volkes an solch profanem Tun der « Heiligen » Anstoss nahm, zeigt sich auch darin, dass der hl. Georg die beiden anderen Heiligen mit dem mohammedanischen Gruss « Allah mit euch ! » begrüsst (a. a. O.).

([4]) Diese Legende ist dann durch die Islamisierung auf den grossen Bektaschi-Heiligen Sary Sal Saltyk umgeprägt worden, dessen Grab sich oberhalb der Stadt Kruja befindet.

Noch klarer erkennbar sind dämonenhafte Züge in einem Märchen vom hl. Nikolaus und hl. Johannes.

Der hl. Nikolaus.

Der hl. Nikolaos, vormals ein unbekannter lykischer Ortsheiliger, war durch den siegreichen Ausgang des Bilderstreites im 9. Jh. zu einem der ganz grossen Heiligen der östlichen Kirche aufgerückt, zu einem wunderwirkenden Helfer und Fürsprecher, der in der allgemeinen Verehrung des Volkes in unmittelbarer Nähe der Gottesmutter steht (1). Der grosse Helfer in allen Nöten hat dann an den Küsten und auf den Inseln mancherorts die ehemaligen Verehrungsstätten des Meeresgottes Poseidon besetzt (2). Auf Korfu sah man in dem Felsen Karavi (d. h. « Schiff ») bei Mathraki das versteinerte Schiff des Odysseus. Was man in antiker Zeit dem zürnenden Meeresgotte Poseidon zuschrieb (3), das betrachtete die christliche Zeit als die Tat des hl. Nikolaos, der von den Seefahrern mit Vorliebe angerufen wurde (4). Auf Kephallenia wurde ein spätrömisches Poseidon-Heiligtum, das an der Südküste der Halbinsel Palis, an dem letzten Anlegeplatz vor der Fahrt in das offene jonische Meer lag, in eine Kapelle des hl. Nikolaos verwandelt (5).

In dem heutigen Albanien ist der hl. Nikolaus wohl der am meisten verehrte Heilige (6). In seiner Nacht wird ein feierliches Seelenfest vorchristlichen Ursprungs abgehalten (7). In dieser Nikolaus-Nacht – so erzählt das Märchen – kam auch einmal der Heilige zum Hause eines Armen und wurde freundlich aufgenommen. Auf die Forderung des Heiligen steckte der Arme sogar seinen einzigen Sohn in den Backofen, um ihn für den Gast zu

(1) Vgl. ANRICH a. a. O. II 499-502.

(2) Dass die vielfach behauptete Ansicht, der hl. Nikolaos sei rundweg der Nachfolger des Poseidon, ein verchristlichter Poseidon, völlig unbegründet ist, hat ANRICH a. a. O. II 504 f. gezeigt. Dass der Heilige aber mancherorts im Volksglauben an die Stelle des alten Meeresgottes getreten ist, ergibt sich aus den unten angeführten Beispielen.

(3) Josef PARTSCH, *Die Jnsel Korfu*. Gotha 1887. S. 44.

(4) Vgl. PARTSCH, *Korfu* 73.

(5) Vgl. G. KARO in: *Arch. Anz.* 1931, Sp. 267.

(6) LAMBERTZ, *Alb. Märchen* 238-240.

(7) Vgl. oben S. 235.

braten, da er kein Brot zu Hause hatte (1). Als man nach einiger Zeit den Backofen öffnete, war das Feuer erloschen, der Knabe sass unversehrt im Backofen und spielte mit vielem Gelde. So belohnte der Heilige wunderbar die Gastfreundschaft des Armen.

Der hl. Johannes der Täufer.

In einer anderen Nacht kam der hl. Johannes, der bei den Albanern ebenfalls als ein gewaltiger Heiliger gilt (2), in das Haus des Reichen. Als dieser eine spöttische Bemerkung über den Heiligen machte, ging der Heilige hinaus und machte über das Haus ein Kreuzzeichen. Das Haus versank sofort im Erdinneren, es tat sich ein schwarzer bodenloser Brunnen auf. So hatte der hl. Johannes den übermütigen Reichen bestraft (3).

Schutzpatrone

Die katholischen Stämme (bairak) Nordalbaniens haben jeweils ihren eigenen Schutzpatron. Diese Schutzpatrone sind z. B.: für Oroshi Shin Lesh (Alexander), für Kushneni Shin Shtefen (Stephan), für Fandi Shin Marku (Markus), für Spashi Shin Kola (Nikolaus), für Dibra Shin Mihal (Michael). Nur an den Festtagen dieser Schutzpatrone finden in den betreffenden Stämmen die Hochzeiten statt (4). Diesen Schutzpatronen sind wohl vorchristliche Schutzgeister vorausgegangen.

Christus.

Christus kommt in dem albanischen Volksglauben nur sehr selten vor. Er ist keine volkstümliche Gestalt geworden.

(1) Man könnte darin eine dunkle Erinnerung an die altillyrischen Menschenopfer (vgl. oben S. 230) oder eine Abwandlung der alttestamentlichen Isaak-Opferung sehen.

(2) Der Dichter Gjergj Fishta in seinem Nationalepos *Lahuta e Malcīs* (*Laute des Berglandes*) II 303 f. lässt die Häuptlinge des Stammes Hot schwören auf das Gesetz des Leka Dukadschin, auf Festkerzen und auf die Kirche des hl. Johannes. Vgl. Gustav Weigand in: *Balkan-Archiv* 1 (1925) 218. Bei den Serben und Kroaten gilt der hl. Johannes als der vornehmste aller Heiligen. Vgl. Schneeweis 79.

(3) Lambertz, *Alb. Märchen* 240.

(4) Vgl. Gopčević, *Albanien* 108.

Die Sagen und Märchen wissen nichts über ihn zu vermelden. Auch dies ist ein Beweis dafür, dass die Christianisierung gerade bei den Albanern wenig tief gedrungen ist (1). Eine einzelne Legende erzählt, Christus habe einst, als er in einem Hause zu Gaste war, wo man sich der Mäuse nicht erwehren konnte, die Katze aus seinem Ärmel schlüpfen lassen. Daher werde die Katze so sehr geehrt (2).

Der Teufel

Erst die Christianisierung hat dem Teufel seine heutige Rolle im albanischen Volksglauben zugewiesen. Die Teufel (3) gelten im Glauben des Durchschnittsalbaners als schadenstiftende Unholde, die immer nur darauf bedacht sind, die Menschen zu verderben. Die Teufel sitzen an heiligen Quellen und fordern von dem durstigen Wanderer ein Auge als Preis für den Trunk. Auch sonst spielen sie im Volksglauben die Rolle des Augenausreissers. Die Leichen der eben Verstorbenen tragen sie des Nachts zu anderen Freunden, um diese zu erschrecken. An einem einsamen Ort halten sie nachts um ein Feuer ihre Versammlungen ab und erzählen untereinander ihre Schandtaten. Sie sind rußschwarz, haben Schwänze und fressen Frösche. Neben den vorwiegend bösartigen Zügen zeigen sie manchmal auch eine gewisse Gutmütigkeit, die zu dem Teufel nach der herkömmlichen christlichen Auffassung schlecht passt. Man sieht an diesem inneren Widerspruch, dass auch den Teufeln vorchristliche Gestalten zugrundeliegen.

(1) Im Volksglauben der anderen Balkanvölker hat Christus ziemlich dämonische Züge. Über Christus bei den Serben vgl. SCHNEEWEIS 169, bei den Neugriechen P. KRETSCHMER, *Neugriechische Märchen*. Jena 1919. S. 48-50. 219-222.

(2) Vgl. HAHN, *Alb. Studien* I 161. Es handelt sich um eine ätiologische Legende, durch die das Fortleben der uralten Katzenverehrung in christlichem Sinne erklärt und gerechtfertigt werden soll.

(3) Über den Teufel im albanischen Volksglauben vgl. LAMBERTZ, *Alb. Märchen* 19-21. Die albanische Sprache kennt verschiedene Ausdrükke für « Teufel ». Von ihnen sind drei lateinischen Ursprungs (*dreqi* < *draco, djali* < *diabolus, Lutsiferi* < *Lucifer*) und zwei türkischen Ursprungs (*Shejtan*. d. h. « Satan », *i malkumi* d. h. « der Verdammte »). Auch den Balkanslawen ist der Glaube an Engel und Teufel erst durch das Christentum vermittelt worden. Vgl. SCHNEEWEIS 32.

Diese Teufelsdämonen in ihrem eigenartigen bösartig-gutmütigen Doppelcharakter sind vorchristlichen Ursprungs ([1]). Aber auch die christliche Vorstellung von dem Teufel als dem grossen und ewigen Widersacher Gottes hat bei den Albanern Eingang gefunden ([2]). Nach einer Legende aus Elbasan ([3]) ist der Teufel durch eine ungeheure Kette an einen Felsen angeschmiedet. Das ganze Jahr hindurch nagt er an dieser Kette, so dass sie am Karsamstag kaum noch an einem dünnen Blättchen aneinanderhängt. Am Morgen des Ostersonntags erscheint dann der auferstandene Heiland und fesselt ihn an eine neue Kette.

Engel.

Die christliche Vorstellung des Engels erscheint im albanischen Volksglauben in der Gestalt der « Ora », des Schutzgeistes, der jedem Menschen von Geburt an beigegeben ist ([4]). Inwieweit eine vorchristliche Vorstellung zugrundeliegt, die dann mit dem Bilde des christlichen Engels verschmolzen ist, wird sich schwer entscheiden lassen.

Venus als albanische Heilige?

Besonders betrachtet werden muss noch eine albanische Nationalheilige: die heilige Prenne (tosk. Prende). Im katholischen Nordalbanien hat sie ihren Fest- und Kalendertag an unserem Annatag, dem 26. Juli. Eine ganze Reihe von Orten in Nordalbanien und Südalbanien heisst nach ihr Shna Prende (auf toskischem Gebiet: Shina Premte). In Nordalbanien ist zudem Prenne ein beliebter Frauenname. Von allen Frauen wird diese Heilige ganz besonders

([1]) Bei den Serben und Kroaten ist es besonders deutlich, dass auf den Teufel die Funktionen früherer Naturgeister übergegangen sind. Vgl. Schneeweis 33 f.

([2]) Dagegen lässt sich m. W. weder bei den Albanern noch bei den übrigen Balkanvölkern der Teufel in seiner ursprünglichen demiurgischen Rolle nachweisen. Im Volksglauben der benachbarten Madjaren ist der Teufel unverkennbar eine demiurgische Gestalt. Vgl. Heinrich von Wlislocki, *Volksglaube und religiöser Brauch der Magyaren.* Münster i. W. 1893. S. 90-115.

([3]) Bei Hahn, *Märchen* II 145. Vgl. Lambertz, *Alb. Märchen* 20.

([4]) Vgl. oben S. 219 f.

verehrt. Die Frauen im katholischen Nordalbanien schmücken und schminken sich an ihrem Tage. Ihr ist auch der bei anderen indogermanischen Völkern der Liebesgöttin geweihte Freitag heilig, der *e prennja* oder *e premtja* heisst. Es kann demnach kein Zweifel sein: unter dieser Heiligen verbirgt sich eine alte Liebesgöttin (1). Eine alte Erinnerung an diese Tatsache liegt wohl darin vor, dass die katholische Kirche diese Heilige zwar mit der heiligen Anna gleichsetzt, aber ihren Namen mit *Veneranda* übersetzt (2).

12. Gelehrte Wiederbelebung antiker Mythologie.

Zu unterscheiden von dem wirklich volkstümlichen Fortleben vorchristlicher Glaubensvorstellungen und von den späteren Entlehnungen aus dem Neugriechischen sind die späten Entlehnungen, die auf gelehrten Ursprung oder auf die Vermittlung der Schule zurückgehen. Diese sind im 19. und 20. Jh. vom Schulunterricht aus und durch einzelne Gebildete wieder in das Volk gedrungen. So zeigt z. B. eine Sage aus der Landschaft Zadrima, worin der antike Unterweltsgott Pluton mit diesem antiken Namen erwähnt und die Geburt der Pallas Athene aus dem Haupte des Zeus erzählt wird (3), offensichtlich schulmässig gelehrte Züge.

13. Balkanische Gemeinsamkeiten.

Viele Anschauungen des Volksglauben und Volksbrauches haben die Albaner mit den Balkanslawen gemeinsam (4). In den

(1) Von den Römern wurde sie mit Venus gleichgesetzt. L. Rey in: *Albania* 4 (1932) 37 glaubt irrig, dieser Kult sei erst von den Römern in Albanien eingeführt worden.

(2) Über diese « Heilige » vgl. Lambertz, *Alb. Märchen* 48 f. Als männliches Gegenstück dazu ist auf einem sprachgeschichtlich merkwürdigen Wege der Dämon *Zoizi* entstanden. Vgl. Lambertz, *Alb. Märchen* 47 f.

(3) Lambertz, *Alb. Märchen* 143 f.

(4) Nach zahlreichen älteren Arbeiten von Natko Nodilo u. a. hat Edmund Schneeweis eine grosse zusammenfassende Darstellung des Volksglaubens und Volksbrauches der Serben und Kroaten gegeben. Ferner: Ders, *Allgemeines über das Folklore auf dem Balkan.* In: *Revue internationale des études balkaniques* 1 (1934-1935) 518-522.

meisten dieser Fälle lässt es sich nicht erkennen, ob diese Gemeinsamkeit auf einer Entlehnung oder auf dem Fortleben altbalkanischer (thrakisch-illyrischer) Vorstellungen beruht. Solche gemeinsame Bräuche sind: das Zerkratzen des Gesichtes (1), gewisse Opferbräuche (2), das Fest des Hauspatrons (3).

Georg Stadtmüller

Schrifttumsverzeichnis.

Franz Babinger, *Ewlijâ Tschelebis Reisewege in Albanien.* In: *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen* 33 (1930) II. Abt., S. 138-178.

Georg Buschan, *Die Völker Europas. Illustrierte Völkerkunde.* Unter Mitwirkung von A. Byhan, A. Haberlandt, M. Haberlandt. Berlin o. J.

Eqrem Çabej, *Italoalbanische Studien.* Diss. Wien. (in Schreibmaschinenschrift). Wien 1933.

— *Sitten und Gebräuche der Albaner.* In: *Revue internationale des études balkaniques* 1 (1934-1935) 556-572.

— *Volkstum und Volksname der Albaner.* In: *Leipziger Vierteljahrsschrift für Südosteuropa* 4 (1940) 78-96.

— *Kult und Fortleben der Göttin Diana auf dem Balkan.* In: *Leipziger Vierteljahrsschrift für Südosteuropa* 5 (1941) 229-241.

Giuseppe Castelletti, *Consuetudini e vita sociale nelle Montagne albanesi secondo il Kanun i Lek Dukagjinit.* In: *Studi albanesi* 3-4 (1933-1934) 61-163.

Ernesto Cozzi, *Malattie, Morte, Funerali nelle Montagne d'Albania.* In: *Anthropos* 4 (1909) 903-918.

— *Credenze e superstizioni nelle Montagne dell'Albania.* In: *Anthropos* 9 (1914) 449-476.

Antoine Degrand, *Souvenirs de la Haute-Albanie.* Paris 1901.

Nikolaj Deržavin, *Albanovedenie i Albancy.* In: *Jazyk i literatura* 1 (1926) 171-192.

Auguste Dozon, *Manuel de la langue chkipe ou albanaise.* Paris 1879.

Edith Durham, *High Albania.* London 1909.

Spiridion Gopčević, *Geschichte von Montenegro und Albanien.* Gotha 1914.

— *Oberalbanien und seine Liga.* Leipzig 1881.

(1) Mil. S. Filipović, *Das Zerkratzen des Gesichts bei Serben und Albanern.* In: *Revue internationale des études balkaniques* 2 (1936) 157-166.

(2) Sima Trojanović, *Glavni srpski žrtveni običaji* [*Die hauptsächlichsten serbischen Opferbräuche*]. In: *Srpski Etnografski Zbornik* 17 (1911) 1-238.

(3) Das Fest des Hauspatrons (Slava) findet sich auch bei den albanischen Muslimanen. Vgl. Schneeweis 204.

Johann Georg von HAHN, *Albanesische Studien.* I-III. Jena 1854.

— *Griechische und Albanesische Märchen.* I. II. Leipzig 1864.

Hyacinthe HECQUARD, *Histoire et description de la Haute Albanie ou Guégarie.* Paris 1863.

Carsten HOEG, *Les Saracatsans, une tribu nomade grecque.* I. *Étude linguistique.* II. *Textes* (contes et chansons); *Vocabulaire technique; Index verborum.* Paris, Copenhague 1925.1926. Dazu vgl. die ausführliche Besprechung von Petar SKOK im: *Glasnik Skopskog Naučnog Društva* 3 (1928) 155-181.

IRAHIM - MANZOUR EFENDI, *Ali Pascha, Tyrann von Albanien. Erinnerungen an seine Regierung.* 2. Aufl. Stuttgart 1914.

Norbert JOKL, *Linguistisch-kulturhistorische Untersuchungen äus dem Bereiche des Albanischen.* Berlin und Leipzig 1923 (= *Untersuchungen zur indogermanischen Sprach- und Kulturwissenschaft* 8).

Hans KRAHE, *Lexikon altillyrischer Personennamen.* Heidelberg 1929.

Maximilian LAMBERTZ, *Albanische Märchen und andere Texte zur albanischen Volkskunde.* Wien 1922 (= *Schriften der Balkankommission. Linguistische Abteilung* 12).

— *Die Volkspoesie der Albaner. Eine einführende Studie.* Sarajevo 1917.

John Cuthbert LAWSON, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study in Survivals.* Cambridge 1910.

August LESKIEN, *Balkanmärchen. Aus Albanien, Bulgarien, Serbien, Kroatien.* Jena 1919.

Angelo LEOTTI, *Dizionario albanese-italiano.* Roma 1937 (= *Pubblicazioni dell'« Istituto per l'Europa Orientale »* Roma, V, 3).

Friedrich MARKGRAF, *In Albaniens Bergen.* Stuttgart 1930.

Gustav MEYER, *Etymologisches Wörterbuch der albanesischen Sprache.* Strassburg 1891.

Franz NOPCSA, *Albanien. Bauten, Trachten und Geräte Nordalbaniens.* Berlin und Leipzig 1925. Dazu gehört als Nachtrag: F. NOPCSA, *Ergänzungen zu meinem Buch über die Bauten, Trachten und Geräte Nordalbaniens.* In: *Zeitschrift für Ethnologie* 59 (1927) 279-281.

— *Geographie und Geologie Nordalbaniens.* Budapest 1929 (= *Geologica Hungarica* 3).

— *Aus Šala und Klementi. Albanische Wanderungen.* Sarajevo 1910 (= *Zur Kunde der Balkanhalbinsel.* I. *Reisen und Beobachtungen* 11).

— *Beiträge zur Vorgeschichte und Ethnologie Nordalbaniens.* In: *Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Herzegowina* 12 (1912) 168-253.

Holger PEDERSEN, *Zur albanesischen Volkskunde.* Kopenhagen 1898.

— *Albanesische Texte mit Glossar.* Leipzig 1895.

Heinrich PETRIKOVITS, *Zur Religionsgeschichte der Adriländer im Altertum.* (Diss. Wien in Schreibmaschinenschrift). Wien 1933.

Linda SADNIK, *Die Religion der Slawen.* In: *Christus und die Religionen der Erde.* Handbuch der Religionsgeschichte. Hrsg. von Franz KÖNIG. I (Freiburg 1951) 367-379.

Karel SANDFELD, *Linguistique balkanique. Problèmes et résultats.* Paris 1930.

Edmund Schneeweis, *Grundriss des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten.* Celje 1935.

A. M. Seliščev, *Makedonskie kodiki XVI-XVIII vekov. Očerki po istoričeskoj etnografii i dialektologii Makedonii.* Sofija 1933.

Georg Stadtmüller, *Die Christianisierung Südosteuropas als Forschungsproblem.* In: *Kyrios* 6 (1943) 61-102. Dazu vgl. die Besprechung von Franz Dölger In: *Byzantinische Zeitschrift* 43 (1950) 169-171.

Karl Steinmetz, *Von der Adria zum schwarzen Drin.* Sarajevo 1908 (= *Zur Kunde der Balkanhalbinsel. I. Reisen und Beobachtungen* 6).

Karl Treimer, *Zur Rückerschliessung der illyrischen Götterwelt und ihre Bedeutung für die südslawische Philologie.* In: *Arhiv za arbanasku starinu, jezik i etnologiju* 1 (1923) 27-33.

Max Vasmer, *Studien zur albanesischen Wortforschung.* I. Tartu 1921 (= *Acta et commentationes Universitatis Dorpatensis* B, I, 1).

Dominik Josef Wölfel, *Die Religionen des vorindogermanischen Europa.* In: *Christus und die Religionen der Erde.* Handbuch der Religionsgeschichte. Hrsg. von Franz König. I (Freiburg 1951) 161-537.

G. Zippel, *Die römische Herrschaft in Illyrien bis auf Augustus.* Leipzig 1877.

El libro VI de Prócoro Cidonio

(Sobre la luz tabórica)

1. Este título ya quiere decir de por sí que nos referimos a una obra conocida de este escritor bizantino. Conocida, sin embargo, sólo hasta cierto punto. Todo el que haya manejado el inapreciable volumen 56 de « *Studi e Testi* » de la Biblioteca Vaticana se habrá convencido, por la investigación atentísima de J. Mercati (1), de que el verdadero autor del tratado *De essentia et operatione*, recogido (en la mínima parte editada por Jacobo Gretser S. I.) en la Patrología griega de Migne (2), es el joven monje del Atos Prócoro Cidonio, y en manera alguna el otro contradictor del célebre Pálamas, Gregorio Acíndino, como se venía creyendo hasta hace poco.

Para salir de toda duda bastará recordar que Acíndino en ninguno de sus escritos manifiesta conocer a Santo Tomás, como nuestro Prócoro, ni emplea jamás el método escolástico, tan uniforme en las obras del Aquinate. No conoció al doctor occidental, ni directamente por sus lecturas, pues ignoraba la lengua del Lacio, ni por medio de versiones al griego, toda vez que terminó sus días años antes del 1354, año en que Demetrio Cidonio, hermano de Prócoro, dió comienzo y fin a su traducción de la *Summa contra Gentiles*, primer libro del Angélico llevado a las letras de Bizancio (3).

2. En cambio, no sólo militan en favor de Prócoro Cidonio estas mismas razones del conocimiento del latín y de Santo Tomás,

(1) Giov. MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone... ed altri appunti per la storia della Teologia... bizantina del secolo XIV. Studi e Testi* 56, Città del Vaticano 1931. Lo citaremos siempre así: MERCATI pág. (tantas).

(2) MG 151, 1189-1242. Están aquí los libros I y II de toda la obra, pero sólo parte, como lo halló en la Biblioteca regia de Baviera (Munich) y lo editó en 1616 en Ingolstadt Jacobo GRETSER S. J. (Para esta edición véase C. SOMMERVOGEL S. J., *Bibliothèque*, III, Bruselas-París 1892, núm. 198, col. 1796).

(3) Cfr. MERCATI, pp. 11-12, 160.

puesto que, precisamente por eso, tanto ayudó a su hermano en la versión de la *Summa Theologica* y de varios otros libros del Aquinate (1), sino que no faltan otros argumentos bien poderosos para atribuirle a él la verdadera paternidad de este magnífico escrito antipalamítico.

Cierto que aún no se ha dado con un códice, que contenga toda esa obra *De essentia et operatione* dividida en seis libros (2); pero se conocen los manuscritos Vat. gr. 1122 y Ambrosiano gr. D 28 sup., en los cuales, además del libro VI (dicho así expresamente, libro VI), se hallan fragmentos de los otros libros (también explícitamente determinados), es decir: cuatro del libro II, seis del III, y tres del V; de los cuales no se puede dudar sino que forman un todo homogéneo, con trabazón completa de sus partes, enderezado todo ello al fin primordial de la obra, cual es el de negar la distinción real de Pálamas entre la esencia y las operaciones divinas, una de las cuales, según su pensamiento, hubo de ser la luz del Monte Tabor, que él defendía como increada. Ahora bien: todos esos fragmentos, desarrollados de una manera enteramente escolástica, coinciden exactamente, por lo que hace a los del libro II — único que admite comprobación posible en la actualidad — con los publicados por Gretser precisamente como libro II de Gregorio Acíndino (3).

Con estos datos discurramos un poco. Si todo ello forma una unidad compacta y si, por otro lado, como veremos en la edición

(1) Mercati, pp. 33-37. Nótese que tradujo además Prócoro otras obras de autores latinos: San Agustín, San Jerónimo, Boecio, y hasta de Herveo Nédélec (Herveus Natalis) en sus comentarios al Maestro de las Sentencias (cfr. ibid., pp. 28-32, 37-40).

(2) En K. Krumbacher (*Geschichte d. byzant. Litteratur*, pp. 100 ss.) se hace mención del códice Marciano gr. 155, como conteniendo toda esta obra en seis libros. Sin embargo tampoco este manuscrito contiene sino la parte que Gretser halló en el Monacense gr. 214, nada de los libros III-VI. Al principio del códice de Venecia escribió Besarión estas palabras: « Τοῦ Προχόρου πραγματεία ἀρίστη εἰς τὸ περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας ζήτημα ». (Cfr. Mercati, p. 2).

(3) Mercati, pp. 2-3. Hay que notar que esos fragmentos (tomados de los capítulos 11, 21, 22, 24) no los podemos leer en la edición Gretser-Migne, porque el códice Monac. gr. 214 se interrumpe en el capítulo 7; pero queda al principio del libro II (como, por lo visto, hizo Prócoro en cada uno de ellos) la enumeración de los capítulos que debía abarcar, y vemos que son del todo idénticos. Véase MG 151, 1217-1220.

presente, el libro VI consta en los manuscritos como libro de Prócoro, el cual y no Acíndino *puede* ser el autor, conforme a lo que antes indicábamos; no podremos menos de adjudicar íntegro el *De essentia et operatione* al monje atonita Prócoro Cidonio.

3. Mas podemos llegar también al mismo resultado examinando un poco el « Τόμος συνοδικός » del 1368, por el que se condena a Prócoro y se canoniza, en cambio, a Gregorio Pálamas. Muchos cargos se hacen en él contra Prócoro, pero sobre todo el de haber escrito una obra, algunos de cuyos capítulos enuncia con su título, todo escandalizada, la asamblea sinodal. Son estos: « Ὅτι ἡ νοερὰ τοῦ Θεοῦ ἐνέργειά ἐστιν ἡ οὐσία αὐτοῦ ». « Ὅτι ἡ νοερὰ τοῦ Θεοῦ δύναμίς ἐστιν ἡ οὐσία αὐτοῦ ». « Ὅτι ἡ σοφία τοῦ Θεοῦ ἐστιν ἡ οὐσία αὐτοῦ ». « Ὅτι ἡ ἀλήθεια τοῦ Θεοῦ ἐστιν ἡ οὐσία αὐτοῦ ». « Ὅτι ἡ τοῦ Θεοῦ θέλησίς ἐστιν ἡ οὐσία αὐτοῦ ». Son exactamente el enunciado de los capítulos 11, 10, 15, 16 y 17 del libro II *De essentia et operatione*. Más aún: se dice allí mismo (aunque no corresponda del todo a la verdad) que el autor, Prócoro, dejando a un lado las pruebas de Escritura y Santos Padres, toma sus argumentos de los silogismos aristotélicos; lo cual cuadra muy bien con el método de Santo Tomás — a quien Prócoro traducía y seguía —, que hace todo el uso posible de la razón para demostrar que no hay en ella conflicto con las enseñanzas de la fe. Todavía más: allí mismo se vitupera el que Prócoro, contra los dichos de los Santos, quiera demostrar que la luz del Tabor era cosa creada. Enumera Prócoro — dice el « Τόμος » — esos pasajes de los Santos, pero añade en seguida: « Mas es todo al contrario = Ἀλλὰ τοὐναντίον ἐστί », el « Sed contra est » del Aquinate, fórmula usada por Prócoro precisamente (como ya lo hizo en los anteriores) en el libro VI, que editamos. Y no sólo ésto — que ya es demostración suficientísima, a lo que me parece —, sino que hasta se transcriben en el « Τόμος » pasajes enteros del mismo libro VI. Recordemos los siguientes: « Τὰ προειρημένα δὲ ἄτοπα ἔνιοι συνιδόντες — καὶ μὴ οἴεσθαι εἶναι θεότητα κτιστήν ». « Ἐπεὶ γὰρ τὰ δεύτερα — θεοὶ καὶ κύριοι ». « Διὸ καὶ ἄτοπον οὐδέν — τῆς ὑπερουσίου θεότητος » (1).

(1) Puede confrontarse todo en MG 151, 699 BC y 700 AC. En la edición que hoy presentamos íntegra de dicho libro podrán reconocerse con exactitud estos pasajes: pág. 270 (10-16, 23-31); 272 (3-8).

4. Queda solamente dar alguna plausible explicación de porqué en el manuscrito Monacense gr. 214 aparece como autor de la obra, Gregorio Acíndino. Muy bien pudo ser — como insinúa Mercati (1) —, que en el códice anterior, del cual se transcribieron esos fragmentos, los hallase el nuevo copista unidos a otras obras auténticas de Acíndino, lo mismo que sucede en el Vat. gr. 1122, que tengo a la mano en fotografía, en cuyos folios 199r-200v leemos una « Ἐπιστολὴ Γρηγωρίου τοῦ Ἀκινδύνου τῷ Μαγίστρῳ » e inmediatamente sigue todo el libro VI *De essentia et operatione*. Aquí, es verdad, este segundo escrito se da como de Prócoro; pero probablemente los otros fragmentos del libro II pasados al Monacence eran anónimos. Tanto más — añadimos por cuenta nuestra — que el contenido y la forma de ellos (capítulos, al fin y al cabo, traducidos de las obras de Santo Tomás) debían parecer bien extraños a copista tan descuidado como el del códice de Baviera, que, si no supo evitar tantos deslices en la materialidad de su transcripción, como es manifiesto, mucho menos pudo discernir la paternidad de la obra. Se la atribuyó, pues, a Gregorio Acíndino, cuyo nombre quizás vió en otros escritos que precedían o seguían al que estaba copiando (2).

5. No hay duda, por lo tanto, razonable de que Prócoro Cidonio sea el autor de la gran obra apologética que lleva el título *De essentia et operatione*. Haciendo ahora un breve resumen de su corta vida, podemos decir que, oriundo de la noble familia Tesalonicense de los Cidonios, vió la luz hacia el año 1335, y que muy joven aún, al revés de su hermano Demetrio que siguió la Corte y los honores, se retiró al Atos para hacer vida monástica en la Grande Laura, donde a su tiempo fué ordenado de sacerdote. Hacia el año 65 comenzó a sufrir molestias por parte del Patriarca Filoteo Kókkinos y del hegúmeno Jacobo Tricanás, muy pujantes entonces los palamitas, durante la azarosa ausencia del Emperador Juan V Paleólogo de las tierras de su dominio, a las que no volvió sino en abril de 1367. Es fácil de adivinar que aquellas molestias provenían por razón de que se dió Prócoro a impugnar las inven-

(1) Mercati, p. 10.

(2) Que sea muy imperfecto el manuscrito Monacense, lo confiesa en el prólogo de su edición el mismo Gretser (MG 151, 1191-1192). Puede verse la descripción del códice en I. Hardt, *Catalogus codicum manuscriptorum graecorum Bibliothecae regiae Bavaricae*, II. Munich 1806, pp. 414-418.

ciones doctrinales de Gregorio Pálamas, que imperaban en el Atos, pues llegó a convencerse de su falsedad tras serio estudio. Fiado en el testimonio de su buena conciencia, poseedora de la verdad, según creía, apeló de tales vejámenes ingenuamente al Patriarca mismo, y con una noble carta le remitió a Constantinopla dos escritos suyos (uno, sin duda, el *De essentia et operatione*), para que los examinase y diese sentencia. Marchó él mismo a Bizancio, y diariamente acudía a Filoteo, pero en vano, hasta que vino, impensada, la decisión sinodal contra su persona y escritos, por la Pascua del 68. La condena fué terrible y bien sonada: prohibición absoluta de que nadie saliese a su defensa, la más estricta y vigilada incomunicación, excomunion inmediata y, aun en caso de arrepentimiento, quedar para siempre degradado del sacerdocio y reducido al estado laical (1). Y como si ésto no bastase, todavía leemos en el códice Vat. gr. 172, fol. 167v, la excomunión solemne con la cual en la misma Tesalónica, su patria, vendría execrado todos los años públicamente en la Fiesta de la Ortodoxia (2). Pero ya para entonces Prócoro había dejado de existir, tan joven aún, de unos 34 años, poco después de la sentencia del « Τόμος », en el mismo año de 1368, o muy luego en el siguiente (3).

6. De la figura juvenil, estudiosa y amable de Prócoro Cidonio nos queda el piadoso recuerdo, tan sentido, que repetidas veces nos legó su hermano Demetrio, bien cuando intercedía por su causa en vísperas del Sínodo, bien cuando, ya caído, le vengaba con tanto denuedo. Seis intervenciones suyas recoge Mercati: tres de ellas al Patriarca Filoteo (al abrirse el proceso, en la inminencia del fallo judicial, y después de la muerte de la víctima), y otras tres a distintos personajes: al ex emperador Juan Cantacuzeno — a cuyos, manejos, más aún que al Patriarca llegó Demetrio a imputar la desgracia de su hermano —, a un falso amigo que motejaba a Prócoro ya muerto, documentos ambos bastante a raíz de aquella

(1) Cfr. MG 151, 714 BD.

(2) Véase el texto editado en MERCATI, pp. 60-61. Antes de él se discute además con gran lujo de pormenores cuándo y por quién pudo introducirse en el Sinódico Tesalonicense semejante anatema (ibid., pp. 55-60).

(3) Muchísimos más detalles acerca de la vida de PRÓCORO, que por ahora no nos son tan necesarios, pueden consultarse en MERCATI, pp. 43-54.

triste fecha, y, por fin, más tarde a otro amigo que le había escrito compartiendo con él su pena (¹).

Mas, por desgracia, no podemos conocer lo mismo que a la persona el tratado teológico que compuso Prócoro *De essentia et operatione*. Por lo que de él nos queda, según dijimos antes, toda la obra parece que fué compilada con capítulos traducidos de Santo Tomás, menos el último libro VI, el cual, si bien calcado en la forma escolástica del Aquinate, es enteramente de propia iniciativa. Lo debió tener todo ya compuesto por lo menos en la primera mitad del 1367, puesto que, condenado Prócoro en abril del año siguiente, se advierte en el documento segundo de Demetrio que hacía ya diez o más meses que su hermano lo había entregado a Filoteo (²). ¿Sería demasiado aventurado suponer que, si no conocemos esta obra en su totalidad, fué porque fatalmente siguió la suerte de su autor y quedó proscrita y aun ignorada para la mayoría de los bizantinos?

Alguien, sin embargo, hubo que vivamente se interesó por la obra y la quiso tener consigo, ¡para refutarla! Este fué el destronado Juan Cantacuzeno, vestido ya por aquel entonces del hábito monástico con el nuevo nombre de Joasaf. Hecho monje el antiguo usurpador del Imperio, siguió desde el cenobio manejando, puede decirse, el timón de las controversias religiosas, tan apasionadas, de su época, y favoreciendo en todo a los seguidores de la nueva doctrina palamítica. Consiguió, pues, la obra *De essentia et operatione*, y, sea porque no se sintiese con arrestos para refutar los cinco primeros libros, sabiendo bien que se enfrentaba con el máximo doctor escolástico del Occidente (que de sobra notaba que aquello no era Prócoro, sino el Aquinate traducido por Prócoro), sea por otras causas cualesquiera, el hecho es que se dió a rebatir el último

(¹) Todos estos documentos los publicó MERCATI en su libro, pp. 293-355. Por el orden en que los hemos enumerado son los siguientes, algunos de los cuales (el tercero, por ejemplo) son ya bien célebres entre los bizantinistas, y otros (como el último) presentan no pocos problemas que estudiar aún. 1. « Νῦν μόλις » (del Vat. gr. 678 y del Parisino 1310; pp. 293-295); 2. « Ἔπλεον μὲν ὥς ὑμᾶς » (del Vat. gr. 678; pp. 296-313); 3. « Ὁ Θεὸς οἶδε » (del mismo Vat. gr. 678; pp. 313-338); 4. « Ἐγὼ πολλῶν ἕνεκα » (del autógrafo, Vat. gr. 101; pp. 339-340); 5. « Οὐκ οἶδ' ὅ τι παρ' ἐμοῦ » (del mismo autógrafo; pp. 341-343); 6. « Πολλὰ ἀγαθά σοι γένοιτο » (del Vat. gr. 1879; pp. 346-355).

(²) Véase MERCATI, pp. 9-10, y el pasaje de la « Apología » (al principio): ibid., p. 296.

libro, el que precisamente trataba a las inmediatas de cuestión tan capital para sus ideas como la de la luz tabórica. ¡Gran fortuna para nosotros! Pudiéramos decir — sin temor a ser desmentidos — que a ésto se debe el que en tantos manuscritos se haya conservado este libro VI, que, como casi todo lo de los precedentes, parecía también condenado al ostracismo (1). Más aún: podemos afirmar que los mejores que le contienen son los copiados, para uso del ex emperador monje, por el magnífico pendolista a su servicio Manuel Tzyscandyles, cuya preciosa escritura muy bien conocen los que tienen familiaridad con la literatura religioso-bizantina del siglo XIV en los manuscritos (2).

(1) MERCATI, pp. 2, 6-7, enumera los siguientes códices con el libro VI de PRÓCORO: Vat. gr. 673, 674 (ambos del siglo XIV), 1122 (s. XV); Ambros. gr. D 28 sup. (s. XV); Parisino gr. 1240 (s. XVI), 1241 (s. XIV), 1247 (s. XIV/XV); Moscovita 233 (s. XV); Constantinop. del Metoquio del S. Sepulcro 130 (s. XVI), y quizá varios otros entre las obras de CANTACUZENO.

Es significativo a este propósito el que en el Monte Atos, de donde PRÓCORO era monje, no se conserve de él ninguna obra antipalamítica. Solamente en el Monasterio de Esfigmenu queda la traducción que hizo del Sermón de SAN AUGUSTÍN *De decem plagis et decem praeceptis*. Véase S. LAMPROS, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, I, Cambridge 1895, p. 184 (cód. de Esfigmenu 115 [general del Atos 2128], s. XVI, fol. 185b-192a). Según MERCATI, pp. 31-32, éste sería el sermon espurio de S. AGUSTÍN que vemos en ML 39, 1783-1786; con todo, se puede puntualizar algo más aún y decir que es dudoso a cuál de los dos Sermones *De decem plagis et praeceptis* deba referirse la versión griega de PRÓCORO, pues hay un Sermón legítimo del Santo en ML 38, 67-74 sobre esta materia. Verdad es que, si nos atenemos sólo al comienzo de la obrita (como lo da PAPADOPULOS-KERAMEUS en su Ἱεροσολ. Βιβλιοθ., IV, San Petersburgo 1899, pp. 135 s., « Οὐκ εἰκῇ οὐδ' ὡς ἔτυχεν... »), podría creerse que se trata más bien del sermón espurio; pero conviene advertir que el comienzo del verdadero no es seguro, como fragmentario que es. Por otra parte ambos sermones proceden del mismo modo (es decir, aplicando a la transgresión de cada mandamiento divino una de las diez plagas por su orden); la única diferencia está en la mayor extensión del Sermón legítimo, que parece cuadrar mejor con la extensión que en los manuscritos indicados por MERCATI ocupa esta pieza de PRÓCORO CIDONIO.

(2) De este célebre copista son los manuscritos Vat. gr. 673, 674 (cuya descripción detalladísima puede verse en R. DEVREESSE, *Codices Vaticani graeci*, III, Città del Vaticano 1950, pp. 126-128), y el Parisino gr. 1241. En todos tres precede el escrito de PRÓCORO y sigue la refutación extensa del CANTACUZENO, hecha inmediatamente después de la condena de aquél.

7. Era obvio, por consiguiente, que uno de esos dos códices Vaticanos, de mano de Tzyscandyles, tenía que servir de base para la presente edición. Escogí, sin dudar, el 674, por estar datado en su folio 225v « en el mes de junio de la indicción 8ª del año 6878 », correspondiente al de nuestra era cristiana de 1370 (1). El códice 673 no tiene fecha, aunque parece ser enteramente coetáneo (casi gemelo) del otro; pero con la desventaja de alguna pequeña variante — que ya anotaré en el aparato — , menos acertada, a mi entender (2).

El otro manuscrito Vat. gr. 1122 por fuerza había de ser descartado, no sólo por ser de un siglo posterior, sino además por ser incorrecto. Sin embargo, de él tomo el « *Epílogo* », que solamente hallo aquí y en el Ambros. D 28 sup., aún más deficiente. Pero además nos sirve el Vat. gr. 1122 para saber con certeza que el documento presente es en verdad *el libro VI de Prócoro* y que la edición que hacemos le contiene *íntegro*, puesto que al principio enumera, según el conocido método de Prócoro, los *capítulos*, es decir, las partes de que consta. Dice así en el folio 200v : « Τὰ κεφάλαια τοῦ ϛ′ βιβλίου Προχόρου. α′) Προοίμιον. β′) Περὶ τοῦ ἐν τῷ Θαβωρίῳ φωτός. γ′) Ἐπίλογος » (3).

Otra advertencia tenemos que hacer, y es que, por razones particulares que no sabemos, invirtió Cantacuzeno el orden de las diversas partes de este escrito. Según él — y en la edición se notará ésto en seguida viendo el orden de los folios, indicados al margen — habría que leer así el tratadito Cidoniano (sígase la numeración marginal añadida por mí): números 1-2; -25-35; -3-24. Pero se ve bien claro que éste no puede ser el orden primitivo del autor, sino el que aparece en la edición que hago, exactamente igual, por otra parte, al que presenta el Vat. gr. 1122. Piden este

(1) Véase R. Devreesse, *Codices Vat. graeci*, III, p. 128.

(2) Algo más antiguo (del año 1369) es el códice Paris. gr. 1241; pero, teniendo aquí los otros a mano y no pretendiendo ahora hacer propiamente una edición crítica, no creí necesario tenerle en cuenta. Dada la fidelidad escrupulosa del amanuense, bien podemos estar seguros de que en él no encontraremos algún cambio.

(3) Adviértase que he corregido los deslices del manuscrito (ya notados también por Mercati, p. 13), que escribió equivocadamente: « κεφέλεα », « Προχώρου », « Θαβωρίου ». Es de toda justicia hacer notar además, que, aunque la totalidad del libro VI era hasta ahora inédita, ya se conocían, sin embargo, el breve *Proemio* y el *Epílogo*, transcritos por Mercati, pp. 13-14 y 54-55 respectivamente.

orden las partículas conjuntivas del principio de esas partes, pero sobre todo la andadura interna del pensamiento de Prócoro, que ha querido dar la forma aquinatense a su investigación, conforme al esquema, casi siempre invariable, del Angélico: « Quaeritur utrum... », « Et videtur quod sic (vel quod non)... », « Sed contra est... », « Respondeo, dicendum... », « Ad primum igitur... ad secundum... », etc. De la misma manera procedió Prócoro: « Ζητητέον τοίνυν » (núm 2; después del Proemio, núm. 1); « Καὶ δοκεῖ, ναί » (núm. 2); « Ἀλλὰ τοὐναντίον » (núm 3); « Ἀπόκρισις. Ῥητέον ὅτι » (núm. 4-24); « Πρὸς τὸ πρῶτον οὖν..., πρὸς τὸ δεύτερον... », etc. (núm. 25-35).

Al introducir este cambio de orden en la edición presente no hago sino seguir la insinuación de Mercati, que dice así, sin género de duda, hablando de los manuscritos del libro VI Cidoniano: « Procoro, seguendo gli scolastici, espone subito le ragioni degli avversari *ma le confuta solo in fine*, dopo avere nell' Ἀπόκρισις o, come diciamo noi, nel corpo dell'articolo proposta e provata a fondo l'opinione sua propria; al contrario nei mss. che dico, le risposte sono messe prima dell' Ἀπόκρισις. Dirò Cantacuzeniana (= *c*) tale tradizione per distinguerla *dalla originale* Procoriana (= *p*), senza pretendere (come del resto non sarebbe temerario sospettare) che Giovanni [Cantacuzeno] stesso abbia fatto la trasposizione per comodità sua o perchè gli paresse più giusto quest'ordine » (¹).

El cambio, por lo tanto, parece quedar enteramente justificado, como resultaría si el ms. base de la edición *pudiese* ser uno de los de la tradición *original* Procoriana; mas, por las razones expuestas antes, tal posibilidad queda descartada. Algún reparo podría tal vez hacerse leyendo sin la debida atención aquellas palabras del proemio del mismo Prócoro: « Con todo, como se habla mucho de este asunto y hay diversas opiniones, veamos, con el favor de Dios, de establecer la verdad, refutando *antes* el error de cada una de ellas ». Pero, si bien se advierte, estas palabras no pueden referirse a la refutación de los argumentos palamíticos, puestos al principio como objeciones, ya que todos ellos no incluyen sino un error, y aquellas palabras indican abiertamente que se trata de varias opiniones erróneas que refutar. Nada, por lo tanto, tiene que ver la frase incriminada con el puesto de orden de la refutación de esos argumentos. Se refieren, no hay duda, al modo como Prócoro in-

(¹) Cfr. MERCATI, pp. 4-5, nota 4. (Los dos subrayados son nuestros).

tenta ordenar la Ἀπόκρισις, o sea, el cuerpo del artículo. Y eso es precisamente lo que se hace allí: « establecer la verdad » (números 16-24 de la Ἀπόκρισις), « refutando antes el error de cada una de las varias opiniones » (números 9-15 de la Ἀπόκρισις misma).

8. Puestos aquí, creemos conveniente dar una brevísima sinopsis de este libro VI. Pudiera ser la siguiente:

A. Como hay muchas opiniones falsas sobre la luz tabórica, es necesario dilucidar este asunto en particular, aunque ya de suyo en los libros que preceden queda resuelto (*proemio,* núm. 1).

B. Se plantea, pues, la *cuestión* de si la luz tabórica es increada (núm. 2).

C. Y parece que *sí* (los argumentos patrísticos de los palamitas, once en total) (núm. 2).

D. Pero *en contra* están otras cinco réplicas, basadas también en Padres no exclusivamente Orientales, como en las objeciones (núm. 3).

E. Sigue, por decirlo así, el *cuerpo del artículo,* donde Prócoro expone su claro sentir, con dos partes bien definidas. *Primera parte*: *a*) qué se ha de entender por luz, cuando emplean esta palabra los Santos, porque puede tener muchas acepciones (núm. 4-8); *b*) acepciones erróneas de la luz tabórica (núm. 9-10); *c*) su refutación (núm. 11-15). *Segunda parte*: enseñanza de la Fe Católica sobre el particular: *a*) la justicia natural, y el pecado original que se trasmite a todos (núm. 16-18); la restauración por Cristo y la resurrección de los cuerpos, buena o mala (núm. 19-23); el fundamento de la luz del Tabor está en la glorificación del cuerpo de Cristo, que se mostró resplandeciente, como un día también será luminoso el cuerpo de los Santos gloriosamente resucitado (núm. 24).

F. Sólo resta, pues, *responder en forma,* por decirlo así, a las once dificultades propuestas al principio, aplicando a cada una los puntos salientes de la doctrina asentada (núm. 25-35).

G. Se cierra todo con el *epílogo* final, hermoso brote de un alma rebosante de sincera caridad y humildad profunda (núm. 36). Es un magnífico « Ad maiorem Dei gloriam », expresado en auténtico estilo bizantino.

9. Es hora de terminar estos ligeros apuntes. Mas no estará de más dar cierto relieve a las siguientes observaciones:

a) Este documento teológico-bizantino es bien singular por su forma escolástica occidental, tan fuera de uso aun en otros escritores griegos, ganados, como los Cidonios, a la admiración entusiasta del doctor Angélico. Nada de esto se encuentra, por ejemplo, ni en Andrés Crisoberga ni en Manuel Calecas, por no aducir sino a dos convertidos, que no sólo estudiaron en las aulas tomísticas, más que vistieron también el hábito de la Orden dominicana. Y eso que ellos escribieron ya, cuando en Bizancio era mucho más conocida la obra del Aquinate. Prócoro, en cambio, la daba a conocer, pero ya se la había asimilado de manera tan pasmosa.

b) Si de la forma pasamos al fondo del estudio, vemos una serenidad de pensamiento notable, sin prisas, pero puesta siempre la mira en el hito, al cual paso a paso el autor va llegando seguro. ¡Gran contraste con tantos otros escritos antipalamíticos del tiempo, que son tan apasionados como los mismos contra los cuales combatían! Y junto con ésto — que no es poco — una diafanidad meridiana de expresión, ni más ni menos que lo que estaba acostumbrado a leer sin esfuerzo en Santo Tomás.

c) Encontramos aquí también, aunque de pasada, lo que la Iglesia bizantina sentía antes del palamismo sobre el pecado original, sobre la resurrección y glorificación de los Santos después de la muerte, y sobre la visión intuitiva de la divina esencia.

d) Por fin, no dejemos de notar que en este discurso, si no me engaño, tenemos la prueba de que Prócoro, tan católico en todos sus actos y escritos, hubo de adherirse explícitamente también de hecho un día, aunque no sepamos cuándo, a la Iglesia Católica, como lo sabemos de su hermano Demetrio (1). En el número 16 de este libro VI *De essentia et operatione* creo hallar un testimonio irrecusable. « Puestas así las cosas en su punto — nos dice Prócoro —, vamos a intentar exponer, con el favor de Dios y en cuanto se pueda, lo que la Fe Católica opina ». La Fe, sencillamente, que él había estudiado con tanto ahinco y con tanto suceso en las dos *Sumas* de Santo Tomás.

Pero mejor será que leamos detenidamente al mismo Prócoro Cidonio.

Roma, Mayo 1954. MANUEL CANDAL S. J.

(1) Algunos lo han dudado, y otros (como MERCATI, p. 53) lo desean y suponen con toda razón, pero no han dado con la prueba explícita, como aquí me parece que la tenemos.

Vat. gr. 674

Α΄.

fol. 1r

ΠΡΟΟΙΜΙΟΝ ΕΙΣ ΤΟ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΦΩΤΟΣ ΖΗΤΗΜΑ ΤΟΥ ΙΕΡΟΜΟΝΑΧΟΥ ΠΡΟΧΟΡΟΥ ΤΟΥ ΚΥΔΩΝΗ (*)

1. Περὶ μὲν οὖν τῶν τῆς ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ εἰδῶν κατὰ τὴν ἐν προοιμίοις ἐπαγγελίαν καὶ διαίρεσιν εἴρηται συμμέτρως τῇ παρούσῃ πραγματείᾳ· ἐξ οὗ δὴ δοκεῖ τὸ περὶ τοῦ φωτὸς ζήτημα ἕωλον εἶναι· ἐπεὶ γὰρ δέδεικται μήτε τὸ οὐσιῶδες εἶδος τοῦ Θεοῦ τι ἄλλο ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι, μήτε τὸ ὡς κατὰ συμβεβηκὸς λεγόμενον, λείπεται μηδὲ τὸ φῶς εἶναί τι ἐν ὑποκειμένῳ τῇ οὐσίᾳ τοῦ Θεοῦ. Ἀλλ᾽ ἐπεὶ πολὺς περὶ τούτου γέγονε λόγος καὶ διάφοροι δόξαι, φέρε δὴ τὴν πλάνην ἑκάστης δόξης ἐλέγξαντες, τὴν ἀλήθειαν, Θεοῦ συναιρομένου, συστήσωμεν.

Β΄.

ΟΤΙ ΤΟ ΕΝ ΤΩ ΘΑΒΩΡΙΩ ΦΩΣ, ΚΤΙΣΤΟΝ

2. Ζητητέον τοίνυν πότερον τὸ θεῖον φῶς ἐστιν ἐν ὑποκειμένῳ, ὑπάρχον τῇ θείᾳ οὐσίᾳ, καὶ διατοῦτο δοκεῖ ἄκτιστον.

Καὶ δοκεῖ, ναί. α΄) Τὸ γὰρ φῶς ἐκεῖνο θεότης λέγεται. Φησὶ γὰρ Γρηγόριος ὁ Θεολόγος· « Φῶς καὶ ἡ ἐν τῷ Θαβωρίῳ παραδειχθεῖσα θεότης ». Ἐπεὶ οὖν τὸ φῶς ‖ θεότης, οὐδεμία δὲ θεότης κτιστή, τὸ φῶς ἐκεῖνο ἄκτιστον· καὶ ἐπεὶ ἡ μὲν οὐσία τοῦ Θεοῦ οὐχ ὁρᾶται, ἐκεῖνο δὲ ὦπται, οὐκ ἔστιν ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ. Ἐκεῖνο ἄρα τὸ φῶς οὐ μόνον οὐκ ἔστιν ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ καὶ ἄκτιστον· καὶ διατοῦτο ὡς ἐν ὑποκειμένῳ αὐτῇ, ἐφόσον οὐδὲν ἄκτιστον, εἰ μὴ ἐν τῷ Θεῷ.

fol. 1v

β΄) Ἔτι ἐν τοῖς στιχηροῖς ᾄδεται τὸ φῶς ἐκεῖνο εἶναι ἄνθρακα τῆς θεότητος· ἀδύνατον δὲ τὸν τῆς θεότητος ἄνθρακα εἶναι κτιστόν. Τὸ φῶς ἄρα ἐκεῖνο, ἄκτιστον.

2 τοῦ] *om.* ms. 673. 4 cfr. *De essentia et operatione* lib. I, c. 2: MG 151, 1193 C-1197 A. 10 cfr. ibid. (en el proemio): MG 151, 1192 B-1193 B. 16-17 S. Greg. Nazianceno, *Oración 40* (*Del Bautismo*) 6: MG 36, 365 A. 22 cfr. la Oda V de maitines (Ἵνα τί με ἀπώσω), del poema *A la Transfiguración* (Damasceno: MG 96, 848 D); *Minea* VI (julio-agosto), Roma 1901, p. 340.

(*) Debo advertir de una vez para siempre que la ortografía de mayúsculas y diversos signos de puntuación, la división de partes y de párrafos, así como también la numeración de éstos en serie continua marginal, son enteramente introducidas por mí para facilitar la lectura y consulta de este escrito.

I.

Proemio del monje Prócoro Cidonio al problema sobre la luz ⟨tabórica⟩ (*)

1. Conforme a lo anunciado y a la división establecida al principio, en consonancia con el presente estudio, se ha dicho ya acerca de las formas de energía que Dios tiene. Parece, pues, según eso, que toda investigación sobre esa luz es cosa ya pasada. Porque como se ha demostrado que ninguna cosa como no sea Él puede haber en Dios, ni como forma substancial, ni como accidente, síguese también que ni siquiera la luz (tabórica) puede hallarse en la esencia divina. Con todo, como se habla mucho de este asunto y hay diversas opiniones, veamos, con el favor de Dios, de establecer la verdad, refutando antes el error de cada una de ellas.

II.

La luz tabórica es algo creado

2. Se propone, por lo tanto, la cuestión de si en Dios, como en sujeto, existe esa luz, como inherente a la esencia divina, y si es, por lo mismo, increada.

Y, CIERTO, PARECE QUE SÍ. 1) Porque a esa luz se le da el nombre de « divinidad ». Dice así Gregorio el Teólogo: « Divinidad se llama también la luz que apareció en el Tabor ». Ahora bien: si la luz es divinidad, y nada que sea divino es creado, luego tiene que ser increada; pero como, por otra parte, la esencia de Dios no se ve y aquella luz sí, no puede ser ésta la esencia de Dios. Luego la luz (tabórica) no es, claro está, la esencia de Dios, pero no deja de ser algo increado, y, por consiguiente, está en ella como en sujeto, puesto que nada hay increado fuera de Dios.

2) Además, en los himnos (litúrgicos) celébrase aquella luz como « carbón encendido de la divinidad »; y es imposible que ese carbón sea algo creado. Luego la luz tabórica es increada.

(*) Se notará en la versión alguna que otra palabra incluída entre paréntesis. Indica que es añadida al Testo griego para su mayor inteligencia.

γ′) Ἔτι Ἀνδρέας ὁ Κρήτης φησίν· « Ὥσπερ ἔκ τινος ἀενάου πηγῆς κατὰ ἀπειρόδωρον χάριν τῆς ἀκηράτου θεώσεως εἰς ἡμᾶς τὸ μέγα πρόεισι δῶρον », τὸ φῶς ἐκεῖνο δηλονότι. Ἐπεὶ οὖν τὸ φῶς ἐκεῖνο πρόεισιν εἰς ἡμᾶς ἐκ τῆς ἀκηράτου θεώσεως ὡς ἡ ἀπὸ ἀενάου πηγῆς, τὸ δὲ ἀπὸ τῆς ἀκηράτου θεώσεως ὡς ἀπὸ ἀενάου πηγῆς ἄκτιστον, τὸ φῶς ἄρα ἐκεῖνό ἐστιν ἄκτιστον.

δ′) Ἔτι ὁ αὐτός φησι· « Τοῦτο ἑορτάζομεν σήμερον, τὴν τῆς φύσεως θέωσιν, τὴν εἰς τὸ κρεῖττον μεταβολήν ». Ἐπεὶ τοίνυν τὸ φῶς
fol. 2r ἐκεῖνο θέ‖ωσις, ἡ δὲ θέωσις ἄκτιστος, τὸ φῶς ἐκεῖνο ἄκτιστον.

ε′) Ἔτι ὁ ἅγιος Μάξιμός φησι τὸν Χριστὸν δωρεῖσθαι τοῖς πειθομένοις αὐτῷ μισθὸν « τὴν ἀγένητον θέωσιν, ἥτις οὐκ ἔχει γένεσιν, ἀλλ᾽ ἀνεπινόητον τοῖς ἀξίοις φανέρωσιν ». Τὸ δὲ φῶς ἐκεῖνο, θέωσις· ἀγένητον ἄρα, καὶ τὰ λοιπά.

ϛ′) Ἔτι ὁ μέγας Βασίλειός φησιν, ὡς « εἴπερ ἦν τι πρὸ τῆς τοῦ φθαρτοῦ καὶ αἰσθητοῦ κόσμου κτίσεως, ἐν φωτὶ ἂν ἦν ». Τὸ φῶς ἄρα πρὸ τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου. Ἐπεὶ τοίνυν ἐστὶ τὸ φῶς « προκόσμιον καὶ ὑπερκόσμιον καὶ ὑπερουράνιον », ὡς ἐν τοῖς ἐφεξῆς λέγει, τὸ δὲ προκόσμιον καὶ ὑπερκόσμιον καὶ ὑπερουράνιον ἄκτιστον, ἔστιν ἄρα τι φῶς ἄκτιστον· ἔστι δὲ τοιοῦτον τὸ ἐν τῷ Θαβωρίῳ φῶς, τοῦτο ἄρα ἄκτιστον. Ἀπόδειξις τῆς ἐλάττονος· τοῦτο τὸ φῶς ἐστιν ἑστίασις τῶν ἀγγέλων, τῆς δὲ ἰδίας ἑστιάσεως οὐδέποτε ὑπῆρχον χωρὶς οἱ ἄγγελοι, τούτου ἄρα τοῦ φωτὸς οὐδέποτε ὑπῆρχον χωρὶς οἱ ἄγγελοι.

fol. 2v ζ′) Ἔτι ὁ ἅγιος Θεοφάνης φησὶν εἶναι τοὺς ἀγγέλους ‖ « αἴγλῃ πυρωθέντας τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ, ὁρᾶν τε τῆς θεϊκῆς λαμπρότητος κάλλος τὸ ἀμήχανον καί, ὡς ἔσοπτρα φωτὸς θεαρχικοῦ, ταῖς τῆς θεότητος αὐγαῖς διατελεῖν ἐκλάμποντας ». Ἐπεὶ τοίνυν τὸ ἐν τῷ Θαβωρίῳ φῶς ἐστι τὸ πυροῦν τοὺς ἀγγέλους, τὸ δὲ τοὺς ἀγγέλους πυροῦν ἐστιν αἴγλη τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ, ἀδύνατον δὲ τὴν αἴγλην τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ εἶναι κτιστήν· τὸ φῶς ἄρα ἐκεῖνο ἄκτιστον.

η′) Ἔτι ὁ Δαμασκηνός φησι· « Ταῦτά ἐστιν ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε, καὶ οὖς οὐκ ἤκουσε, καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη·

1-3 S. ANDRÉS CRETENSE, *Hom. de la Transfiguración*: MG 97, 933 B. — (ἀεννάου en los mss.). 7-8 el mismo: ibid., 933 A. 11-12 S. MÁXIMO CONFESOR, *Cuestión 61, a Talasio, escolio 16*: MG 90, 644 D. (en el ms., primero ἀγέννητον, como en el 673, luego corr.). 14-17 S. BASILIO, *Hom. 2 sobre el Exámeron, 5*: MG 29, 40 C. En lo siguiente (41 A) no se halla la palabra προκόσμιον φῶς, en la que se apoya la objeción. 20-21 tampoco se encuentra ἑστίασις τῶν ἀγγέλων, aunque habla allí el Santo de los ángeles y dice que los constituyó Dios en la luz y toda alegría espiritual. 23 ¿quién? ¿Teófanes Grapto? 30 ss. DAMASCENO, *Hom. de la Transfig., 15*: MG 96, 569 A.

3) Además, Andrés Cretense dice: « Como de fuente perenne, según la gracia de la incontaminada deificación, infinitamente rica, fluye hasta nosotros un grande don », es decir, aquella luz. Pues si esa luz fluye hasta nosotros de la deificación toda entera como de fuente inagotable, y lo que así mana perennemente de la divinidad es increado, luego increada es aquella luz.

4) Y todavía en otro lugar dice el mismo: « Lo que hoy celebramos es la deificación de la naturaleza (nuestra), su transformación en otra más alta ». Luego si aquella luz es deificación, y ésta es increada, también la luz tiene que serlo.

5) Además, dice San Máximo que Cristo da en recompensa a los que le siguen « la deificación ingénita, que no es cosa que nazca en ellos, sino que aparece en los justos de una manera inconcebible ». Pero es así que aquella luz es deificación, luego es ingénita, con todo lo que de aquí se deduce.

6) También San Basilio el Grande escribe que « de existir algo antes de la creación de este mundo sensible y caduco, tuvo que existir en la luz ». Luego la luz es antes que el mundo sensible. Luego si la luz — como dice en seguida — es « antes que el mundo y por encima de él y por encima de los cielos », y lo que es antes y por encima del universo, tierra o cielo que sea, es increado, por fuerza la luz tiene que ser increada. Prueba de la menor es, que esa luz es « festín de los ángeles », y los ángeles jamás estuvieron sin su propio festín, luego jamás estuvieron fuera de la luz.

7) Además, dice San Teófanes que « los ángeles son como ígneos con el centelleo de la esencia de Dios y ven la hermosura irresistible del resplandor divino y, como espejos de la luz eterna, están continuamente reflejando el brillo de la divinidad ». Pues bien: como la luz del Tabor es ese fuego de los ángeles, y el fuego de los ángeles no es otra cosa sino el centelleo de la esencia divina, y es imposible que tal centelleo sea algo creado, necesariamente esa luz ha de ser increada.

8) Más, dice así el Damasceno: « Esto es lo que ni el ojo vió, ni oyó el oído, ni cupo jamás en el corazón del hombre; así estaremos en el siglo futuro, siempre con Cristo, viendo a Cristo, luz fulgurante de la divinidad ». Si, pues, la luz del Tabor es la luz de la di-

οὕτως ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι πάντοτε σὺν Κυρίῳ ἐσόμεθα, Χριστὸν ὁρῶντες, τὸ φῶς ἀστράπτοντα τῆς θεότητος ». Ἐπεὶ τοίνυν τὸ ἐν τῷ Θαβωρίῳ φῶς ἐστι τὸ φῶς τῆς θεότητος, τὸ δὲ τῆς θεότητος φῶς ἄκτιστον· τὸ φῶς ἄρα ἐκεῖνο, ἄκτιστον.

θ') Ἔτι Ἀνδρέας ὁ Κρήτης φησίν· « Ὑπερβαλλόντως ὁ Κύριος ἐπὶ τοῦ ὄρους ἐξήστραψεν, οὐ τότε γενόμενος ἑαυτοῦ διαυγέστερος ἢ ὑψηλότερος, ἄπαγε!, ἀλλ' ὅπερ καὶ πρότερον ἦν τοῖς τελουμένοις τῶν μαθητῶν καὶ μυουμένοις τὰ τελειώτερα κατὰ ἀλήθειαν φαινόμε-
fol. 3r νος ». || Ἐπεὶ τοίνυν ὁ Κύριος ἔδειξεν ἐκεῖ ὅπερ καὶ πρότερον ἦν, ἦν δὲ πρότερον κατ' οὐδὲν κτιστός· ὃ τότε ἄρα ἔδειξεν οὐκ ἦν κτιστόν· ἔδειξε δὲ τὸ φῶς, τὸ φῶς ἄρα οὐ κτιστόν.

ι') Ἔτι ὁ Δαμασκηνός φησιν· « Ἐκ τῆς θείας φύσεως ἡ δόξα φυσικῶς προϊοῦσα, κοινὴ καὶ τοῦ σώματος γέγονε διὰ τὸ ἑνιαῖον τῆς ὑποστάσεως ». Ἐπεὶ τοίνυν τὸ φῶς ἐκεῖνο δόξα, ἡ δὲ δόξα ἐκ τῆς θείας φύσεως προϊοῦσα ἄκτιστος· τὸ φῶς ἄρα ἐκεῖνο, ἄκτιστον.

ια') Ἔτι ὁ Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομός φησιν· « Ἔδειξε τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς τὴν θεϊκὴν αὐτοῦ δόξαν, οὐχ ὅση τις ἦν, ἀλλ' ὅσην ἠδύναντο χωρεῖν ». Ἐπεὶ τοίνυν τὸ φῶς ἐκεῖνο ἦν δόξα θεϊκή, ἡ δὲ θεϊκὴ δόξα οὐκ ἂν εἴη κτιστή· τὸ φῶς ἄρα ἐκεῖνο οὐκ ἔστι κτιστόν.

fol. 9r 3. || Ἀλλὰ τοὐναντίον. α') Φησὶ γὰρ ὁ ἅγιος Διονύσιος ἐν τῇ πρὸς Γάϊον ἐπιστολῇ· « Καὶ εἴ τις, ἰδὼν Θεόν, συνῆκεν ὃ εἶδεν, οὐκ αὐτὸν ἑώρακεν, ἀλλά τι τῶν αὐτοῦ, τῶν ὄντων καὶ γινωσκομένων ». Ἐπεὶ τοίνυν οἱ ἀπόστολοι ἰδόντες τὸ φῶς ἐκεῖνο συνῆκαν φῶς ὁρᾶν, ὃ δέ τις ἰδὼν συνῆκεν ὃ εἶδεν, οὐκ αὐτὸν εἶδε τὸν Θεόν, ἀλλά τι τῶν αὐτοῦ, τῶν ὄντων καὶ γινωσκομένων· λείπεται τὸ φῶς ἐκεῖνο εἶναί τι τῶν ὄντων καὶ γινωσκομένων, καί, κατὰ τὸ ἀκόλουθον, κτιστόν.

β') Ἔτι, τῇ τάξει τῶν καταλήψεων ἀναλογεῖ ἡ τάξις τῶν καταληπτῶν, ὡς ἔχειν τὸ καταληπτὸν πρὸς τὸ καταληπτόν, κατὰ τὸ κρεῖτ-
fol. 9v τον καὶ || ἧττον, ὡς ἡ κατάληψις πρὸς τὴν κατάληψιν· ἡ δὲ νόησις ὑπέρκειται τῆς ὁράσεως· καὶ τὸ νοητὸν ἄρα τοῦ ὁρατοῦ. « Τῆς ὁρατῆς ἄρα φωτοφανείας τοῦ Χριστοῦ — κατὰ τὸν μέγαν Διονύσιον — ὑπέρκειται ἡ νοητὴ αὐτοῦ φωτοδοσία· πολλῷ ἄρα ἡ ὑπὲρ νοῦν ἕνωσις ἐν ταῖς τῶν ὑπερφαῶν ἀκτίνων ἀγνώστοις καὶ μακαρίαις ἐπιβολαῖς ». Ὥσπερ

5-9 S. Andrés Cretense, *Hom. de la Transfig.*: MG 97, 648 AB. 12-14 Damasceno, *Hom. de la Transfig., 12 y 13*: MG 96, 564 BC y 565 B (al sentido solamente). 16-18 S. Juan Crisóstomo, *Hom. 56 sobre S. Mateo, 1 y 4*: MG 58, 549 y 554 (sólo el sentido). 21-22 Pseudo-Dionisio, *Epist. I a Gayo*: MG 3, 1065 A. 30-33 Pseudo-Dionisio, *De los nombres div., I, 4*: MG 3, 592 C.

vinidad, y esta luz es increada, increada ha da ser aquella también.

9) Y de nuevo Andrés Cretense afirma: « Excelsamente el Señor brilló en la montaña, no haciéndose entonces más resplandeciente ni encumbrándose más, no ¡por Dios!, sino mostrando en realidad a los perfectos de entre sus discípulos y a los iniciados en la perfección lo que ya de antes era ». De donde se sigue que si el Señor mostró allí lo que ya era primero, y sin duda que no era creado, luego tampoco era creado lo que entonces descubrió. Pero mostró la luz (que llamamos tabórica), luego esa luz es increada.

10) Y de nuevo también el Damasceno: « Procediendo — dice — físicamente de la naturaleza divina la gloria (de la Transfiguración), hizo también al cuerpo participante de ella por razón de la unidad de persona ». Ahora bien: siendo la luz (del Tabor) esa gloria, y siendo esa gloria increada como proveniente de la divina naturaleza, por fuerza ha de ser increada también aquella luz.

11) Por fin, dice Juan el Crisóstomo: « Mostró a sus discípulos la gloria divina que le era propia, no todo lo que ella es, sino en la medida que podían ellos sufrir ». Por lo tanto, si la luz aquella era la gloria divina, y nadie va a decir que ésta es algo creado, tampoco puede ser creada aquella luz.

3. Sino que es todo lo contrario. 1) Porque dice así San Dionisio en la carta que escribió a Gayo: « Si alguno, después de ver a Dios, comprende lo que vió, no vió a Dios mismo, sino algo suyo de entre los seres creados y conocidos ». Pues bien: si los Apóstoles, vista aquella luz, comprendieron que era luz lo que veían, como dice el Santo que el que ve y comprende lo que ve no ve a Dios mismo, sino algo suyo de entre los seres creados y conocidos, se sigue que aquella luz era uno de esos seres creados y conocidos; algo creado, por consiguiente.

2) Más: el orden de lo comprensible guarda proporción con el orden de las percepciones. Podemos, pues, decir: lo comprensible es a lo comprensible, según el más y el menos, como una percepción es a otra. Pero es así que la percepción de la mente supera a la percepción de los ojos. Luego también lo inteligible sobrepuja a lo visible. Luego, según el gran Dionisio, « a la aparición de Cristo en la luz visible supera la ilustración suya, intelectual, pero mucho más alta que esta percepción de la mente será la unión con las irradiaciones incógnitas y beatísimas de los rayos superluminosos (de la divinidad) ». Porque así como hay en Cristo tres cosas,

γὰρ τρισσός ἐστιν ὁ Χριστός, ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς καὶ θεότητος, οὕτω καὶ ἡ θεωρία αὐτοῦ ἐστι τρισσή, ἡ αἰσθητή, ἡ νοητή, καὶ ἡ ὑπὲρ νόησιν. Οὐκ ἄρα ἐστί τι τοῦτο τὸ φῶς ἐν τῇ οὐσίᾳ τοῦ Θεοῦ, οὗ ὑπέρκειται ἡ νοητὴ αὐτοῦ φωτοφάνεια· καὶ διατοῦτο οὐδὲ ἄκτιστον.

γʹ) Ἔτι, ἐπεὶ μή ἐστιν ἐν τῷ Θεῷ ἔχον καὶ ἐχόμενον, οὐδὲ κατηγορούμενον καὶ ὑποκείμενον, κατὰ τὰ προαποδεδειγμένα, οὐδ᾽ ἄρα ἐστί τι τοῦτο ἐν τῇ οὐσίᾳ τοῦ Θεοῦ· καὶ διατοῦτο οὐδὲ ἄκτιστον, πᾶν γὰρ τὸ παρὰ τὸν Θεόν, οὐκ ἄκτιστον.

δʹ) Ἔτι, ὃ ἰδίᾳ τοῖς ἀγαθοῖς ὁ Θεὸς ἐπαγγέλλεται ὄψεσθαι, τοῦτο οὐκ ἔσται καὶ τοῖς πονηροῖς θεατόν. Ἀλλὰ καὶ οἱ πονηροὶ ὄψονται τοῦτο τὸ φῶς, φησὶ γὰρ ὁ Αὐγουστῖνος ὅτι· « Καὶ οἱ ἀγαθοὶ
fol. 10r καὶ οἱ πονηροὶ ὄψονται || τὸν κριτὴν ζώντων καὶ νεκρῶν, πόρρω πάσης ἀμφιβολίας οὐκ ἂν ἄλλως αὐτὸν οἱ πονηροὶ ἰδεῖν δυνηθεῖεν, ὅτι μὴ κατὰ τὴν μορφήν, καθ᾽ ἣν Υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν· ὅμως μέντοι γε ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καθ᾽ ἣν κρινεῖ, ἀλλ᾽ οὐκ ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ καθ᾽ ἣν κέκριται ». Οὐκ ἄρα ἐστὶν αὕτη ἡ ὄψις ἣν ἐπαγγέλλεται ἀγαθοῖς, λέγων· « Μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν Θεὸν ὄψονται », καὶ πάλιν· « Ἐγὼ ἀγαπήσω αὐτόν, καὶ ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν ». Οὐδέ ἐστιν ἐκείνη ἡ δόξα τοῦ Κυρίου, περὶ ἧς εἴρηται· « Ἀρθήτω ὁ ἀσεβής, ἵνα μὴ ἴδῃ τὴν δόξαν Κυρίου », ἐφόσον ὄψονται αὐτήν. Οὐκ ἄρα ἐστί τι τοῦτο τὸ φῶς ἐν τῇ οὐσίᾳ τοῦ Θεοῦ.

εʹ) Ἔτι ὁ αὐτός φησιν ἐν τῷ αὐτῷ κεφαλαίῳ· « Ἐντεῦθεν δὲ μεταβαίνει πρὸς τὴν ὄψιν τῆς δόξης αὐτοῦ, ἥτις ἐστὶν κοινὴ καὶ τοῖς ἀσεβέσι καὶ τοῖς δικαίοις ». Οὐκ ἄρα ἐστί τι τοῦτο τὸ φῶς ἐν τῇ οὐσίᾳ τοῦ Θεοῦ, εἰ γάρ ἐστι καὶ οἱ ἀσεβεῖς τὸν Θεὸν ὄψονται· οὐκ ἄρα ἄκτιστον.

4. Ἀπόκρισις. Ῥητέον ὅτι οἱ ἅγιοι φῶς εἰρήκασι τὸν Θεόν, διὰ τὸ νοερόν, ὥσπερ καὶ τοὺς ἀγγέλους καὶ τοὺς ἀνθρώπους· καθὰ καὶ Ἀρι-
fol. 10v στοτέλης τὸν ἐνεργείᾳ νοῦν φῶς || ὀνομάζει. Ἔτι τε διὰ τὸ γνώσεως εἶναι ποιητικὸν κατὰ τὸ ἀνάλογον· ὃν γὰρ λόγον ἔχει τὸ φῶς πρὸς τὴν ὄψιν, δι᾽ ἑαυτοῦ πάντα αὐτῇ γνώριμα καθιστῶν, καὶ τῶν ὁρωμένων αὐτὸ κάλλιστον ὄν, οὕτω καὶ ὁ Θεὸς πάσῃ λογικῇ καὶ νοερᾷ φύσει αἴτιος καθέστηκε γνώσεως, αὐτὸς ὢν τῶν γινωσκομένων τὸ κάλλιστον. Εἴρηται γὰρ μήτε συνωνύμως μήτε ὁμωνύμως λέγεσθαι τὰ

6 en alguno de los libros precedentes del *De essentia et operat.*, que no conocemos. 11-16 S. AGUSTÍN, *Libro I de la Trinidad, XIII, 28*: ML 42, 840-841. 17-18 MT. V, 8. 18-19 JN. XIV, 21. 20 IS. XXVI, 10 (según los LXX). 22-24 S. AGUSTÍN, *ibid., núm. 30*: ML 42, 842. 29 ARISTÓTELES, *De anima III, 5* (ed. DIDOT III, 468, 30-34).

cuerpo, alma y divinidad; así también la contemplación que de Él tenemos es triple, sensible, intelectual y sobreintelectual. No puede, por lo tanto, ser algo en la esencia de Dios esa luz (tabórica), puesto que sobre ella está aún la ilustración intelectual del mismo Dios, ni es increada, por consiguiente.

3) Además: como en Dios no hay ni continente ni contenido, tampoco hay categorías ni sujeto, según lo ya demostrado; por lo tanto, tampoco es algo esa luz en la esencia de Dios. Luego no es increada, pues no lo es cualquiera cosa que esté fuera del mismo Dios.

4) Más aún: lo que de manera especial promete Dios que verán los buenos no será ciertamente aquello que hasta los malos pueden ver. Pero es así que los malos verán esa luz, pues dice San Agustín: « Como también los malos verán al Juez de vivos y muertos, sin duda alguna que ésto será en la forma de Hijo del hombre que Él tiene, de otra suerte no podrían; pero al mismo tiempo será en la forma gloriosa que corresponde al Juez, no en la despreciable en que Él fué juzgado ». Luego no es la misma vista prometida a los buenos, cuando dijo: « Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios », y aquello otro: « Yo le amaré y yo mismo me manifestaré a él ». Ni es aquella la gloria del Señor, de la que está escrito: « Desaparezca el impío, que no vea la gloria del Señor », en cuanto que ellos la podrán ver. Luego no es alguna realidad esta luz en la esencia divina.

5) Todavía más: dice el mismo San Agustín en el mismo capítulo: « De aquí [el Evangelista] procede a (tratar de) la visión de su gloria, la cual es común a los impíos y a los justos ». Luego aquella luz no es algo en la esencia de Dios, toda vez que aun los impíos le verán; y no es increada, por lo tanto.

4. Respuesta. Hay que decir que los Santos han dicho de Dios — igualmente que de los ángeles y de los hombres — que es luz, y ésto por razón del entendimiento que tiene; en el sentido que Aristóteles a la operación del entendimiento llama luz. También porque es creador del conocimiento analógicamente; pues al modo que la luz guarda proporción con la visión, haciéndole a ésta por sí misma cognoscibles todas las cosas y siendo ella la más hermosa de las que se ven, así también Dios es el que produce en toda naturaleza racional e intelectual el conocimiento y es al mismo tiempo lo más hermoso que se puede conocer. Porque ya queda dicho que los nombres (de las cosas) no se predican sinóni-

ὀνόματα ἐπί τε τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ὄντων, ἀλλὰ ἀναλογικῶς· διὸ καὶ Γρηγόριος ἐν μιᾷ τάξει τέθεικεν ὅσον ἐν τῇ Τριάδι φῶς καὶ ὅσον ἐν ἀγγέλοις, τῇ πρώτῃ μετὰ τὴν πρώτην φύσιν, καὶ τὸ ἐν ἀνθρώποις καὶ τοῖς οὐρανίοις σώμασι, δεικνὺς ἀπὸ τούτου φῶς ἐκεῖνα ὀνομάζεσθαι.

5. Ἔτι τε δῆλον ἐκ τοῦ μεγάλου Διονυσίου ἐν τῷ τετάρτῳ κεφαλαίῳ τοῦ « Περὶ θείων Ὀνομάτων », τὴν φωτωνυμικὴν τἀγαθοῦ φωτωνυμίαν ἀναπτύσσοντος. Φησὶ γὰρ ὅτι « φῶς νοητὸν ὁ Ἀγαθὸς λέγεται, διὰ τὸ πάντα νοῦν ὑπερουράνιον ἐμπιπλᾶν φωτὸς νοητοῦ· πᾶσαν δὲ ἄγνοιαν καὶ πλάνην αἷς ἂν ἐγγένηται ψυχαῖς ἀπελαύνειν ». Καὶ μάλισθ' ὅτε ἀπὸ τοῦ ἡλίου, ὡς ἀπὸ μικρᾶς ἀκτῖνος, ‖ φῶς ὀνομάζεσθαί φησι τὸν Θεόν, διὰ τὰ καὶ τά. Δῆλον γὰρ ἐντεῦθεν καὶ σκότος καὶ ἀχλὺν τὴν ἄγνοιαν καὶ τὴν πλάνην ὀνομάζειν, καὶ φῶς τὴν γνῶσιν.

fol. 11r

6. Ἔτι τε δῆλον ἐξ ὧν εἴρηκε περὶ καθάρσεως, φωτισμοῦ καὶ τελειώσεως τῶν λογικῶν καὶ νοερῶν οὐσιῶν· ἀεὶ γὰρ ἐνταῦθα καὶ πανταχοῦ τῶν αὐτοῦ συγγραμμάτων φῶς καὶ φῶτα τὰς μυήσεις τῶν θεουργιῶν καὶ ἀποκαλύψεών φησι. Τοῦ μὲν οὖν μὴ εἶναί τι τὸ φῶς ἕτερον παρὰ τὴν σοφοποιὸν καὶ ἀποκαλυπτικὴν δύναμιν τοῦ Θεοῦ ἢ ἀγαθότητα, οὐ πλείω οἶμαι δεῖν περιεργάζεσθαι, πανδήλου τοῦ πράγματος ὑπάρχοντος. Ὅτι δὲ φῶς ἀρχικὸν καὶ πάντων τῶν φώτων αἴτιόν ἐστιν ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ, ἧς τὰ ἄλλα πάντα φῶτά εἰσιν ἀποτελέσματα, ἐντεῦθεν δῆλον· τὸ γὰρ ἀγαθὸν εἴρηται εἶναι τὸ φῶς. « Φῶς γὰρ λέγεται τὸ ὑπὲρ πᾶν φῶς ἀγαθόν — ὁ ἅγιος Διονύσιός φησιν —, ὡς ἀκτὶς πηγαία καὶ ὑπερβλύζουσα φωτοχυσία » · εἴρηκε δὲ τἀγαθὸν δη-

2 ss. S. Greg. Nazianceno, *Or. 40* (*Del Bautismo*); *en el núm. 5* (MG 36, 364 BC) puso este orden: luz de la Trinidad, — de los ángeles, — de los hombres, — luz natural de la creación; *y en el núm. 6* (*ibid.*, 364 D-365 B) otras acepciones de la luz: — de la Ley natural, — de la Ley escrita, — el fulgor de Moisés, — la columna de fuego en el desierto, — el carro de Elías, — la luz de Belén (a los pastores, a los Magos), — *la de la Transfiguración,* — la aparición a Saulo, — el conocimiento de las cosas divinas en esta vida y en la del cielo, — finalmente, el esplendor (espiritual) del bautismo. 8-10 Pseudo-Dionisio, *De los nombres div., IV, 5*: MG 3, 700 D. — (en la ed. del Areopagita según otros mss. ἐμπιπλάναι; un poco difiere la redacción de todo este texto). 11 Pseudo-Dionisio, *ibid., IV, 4*: MG 3, 697 B-700 C. 14 Pseudo-Dionisio, cfr., v. gr., *De la Jerarquía celeste, III, 2-3; VIII, 2-3; X, 3*: MG 3, 165 A-168A; 208 A-209 D; 274 C; etc. 22-24 Pseudo-Dionisio, *De los nombres div., IV, 5*: MG 3, 701 A (cfr. *IV, 1*: *ibid.*, 693 B).

mamente ni con igualdad respecto de Dios y de los seres creados, sino con cierta analogía. Y por esta razón San Gregorio puso en un solo orden — el primero después de la primera causa — la luz de la Trinidad y la de los ángeles y también la de los hombres y cuerpos celestes, demostrando con ésto que todas esas cosas llevan el nombre de luz.

5. Bien claro aparece además por el gran Dionisio, cuando, en el capítulo 4 de su libro *De los nombres divinos*, explica el nombre de « bueno » con el apelativo de luz. Pues dice que « el Bueno (Dios) se llama luz, porque llena de luz inteligible a todo entendimiento superceleste y aleja de las almas, en las que lo hubiera, toda ignorancia y error ». Pero sobre todo cuando afirma, tomando ejemplo del sol, como de un pequeño rayo, que Dios se llama luz, por tales y tales razones. De donde se ve manifiestamente que a la ignorancia y al error se les llama sombra y tinieblas, y al conocimiento, en cambio, luz.

6. Se demuestra también lo mismo por lo que había ya dicho sobre la purgación, iluminación y perfección de las substancias racionales e intelectuales; porque en todos esos sitios y en cualquier otro de sus escritos llamó siempre a las iniciaciones teúrgicas y a las revelaciones luz o luces. Y que esa luz no sea otra cosa que la potencia sabiamente hacedora y reveladora de Dios, es decir, su bondad, no creo que haya que investigarlo más, bastándonos la cosa misma en sí, tan manifiesta. Mas que la esencia divina sea luz primordial y causa de todas las otras luces, pues de ella todas las demás provienen como efectos, aparece claro del hecho que a lo bueno lo llamó luz. « Dícese luz — escribe San Dionisio — lo bueno, que excede a toda luz, como rayo fontanal que es e irradiación de luz excelsamente manante ». Y tengamos en cuenta que lo bueno se entiende, según él, toda la existencia divina, y no algo de lo que hay en Dios. Luego esencia suya es ser luz.

λοῦν ὅλην τὴν θεαρχικὴν ὕπαρξιν, ἀλλ' οὔ τι ἐν τῷ Θεῷ. Τὸ φῶς ἄρα ἡ οὐσία.

fol. 11v 7. Ἔτι, ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ ἐλέγετο εἶναι ἡ ζωὴ αὐτοῦ. || οὐδὲν γὰρ εἶδος οὔτε κατὰ συμβεβηκός, οὔτε καθ' αὑτὸ λέγεται εἶναι τὸ ὑποκείμενον αὐτοῦ, εἰ μὴ εἴη τὸ αὐτὸ τῷ ὑποκειμένῳ κατὰ τὸν ἀριθμόν· οὐδὲν γὰρ λευκὸν λέγεται εἶναι ἡ λευκότης αὐτοῦ, οὐδέ τι λογικὸν λέγεται εἶναι ἡ λογικότης αὐτοῦ· ὁ δὲ Θεὸς λέγεται εἶναι ἡ ζωὴ αὐτοῦ, « Ἐγὼ γάρ — φησίν — εἰμὶ ἡ ζωή ». Ἡ ζωὴ ἄρα ἐστὶν ἡ οὐσία αὐτοῦ: « Ἡ — δέ — ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων » · ἡ οὐσία ἄρα τοῦ Θεοῦ ἐστι τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.

8. Ἔτι, ἡ ζωὴ τοῦ Θεοῦ ἐστιν αἰτία πάντων τῶν ζώντων, ἐστὶ δὲ ἡ ζωὴ τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων, τὸ φῶς ἄρα τῶν ἀνθρώπων ἐστὶν ἡ ζωὴ πάντων τῶν ζώντων· τὸ αὐτὸ ἄρα ἡ ζωὴ καὶ τὸ φῶς, καὶ εἰ μὴ κατὰ τὸ πρᾶγμα, τῷ γοῦν ὑποκειμένῳ, ἀλλ' εἰ τῷ ὑποκειμένῳ τὸ φῶς ἔσται κατὰ συμβεβηκὸς αἰτία τῶν ζώντων, ἡ γὰρ ζωὴ καθ' αὑτό, ᾧ γὰρ συμβέβηκε φῶς εἶναι, τοῦτό ἐστιν αἰτία τῶν ζώντων· ὥσπερ ὅταν λέγωμεν τὸ λευκὸν εἶναι αἰτίαν τοῦ οἴκου, τὸ λευκόν φαμεν κατὰ συμβεβηκὸς ὑπάρχειν αἰτίαν τοῦ οἴκου, τὸ δὲ οἰκοδομητικόν καθ' αὑτό, ᾧ γὰρ συμβέβηκε λευκὸν εἶναι, τοῦτό ἐστιν fol. 12r αἰτία τοῦ οἴκου. || Τοῦτο δὲ ἄτοπον· οὐ γάρ ἐστιν ὁ Θεὸς ὁποσοῦν αἰτία τινὸς κατὰ συμβεβηκός, ἀλλὰ καθ' αὑτόν. Πᾶν γὰρ τὸ ὁποσοῦν συμβεβηκὸς αἴτιόν ἐστιν ἀνάγειν εἰς ἄλλό τι πρότερον καθ' αὑτό· ὁ δὲ Θεός ἐστι τὸ πρῶτον αἴτιον, ὅθεν καὶ καθ' αὑτό, καὶ κατὰ πᾶν ἄρα τῶν αὐτοῦ, τὸ γὰρ καθ' αὑτό, ἁπλῶς τοιοῦτον, ὅταν τῷ λόγῳ αὐτοῦ καὶ ὅλῳ ἑαυτοῦ. Οὐκ ἄρα τῷ ὑποκειμένῳ τὸ αὐτὸ τὸ φῶς καὶ ἡ ζωή, κατὰ τὸ πρᾶγμα ἄρα; ἔστι δὲ ἡ οὐσία ἡ ζωή, ἡ οὐσία ἄρα τὸ φῶς, ὡς τὸ αὐτὸ κατὰ τὸ πρᾶγμα. Διὸ καὶ Διονύσιος εἰπὼν πρότερον περὶ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἐπωνυμίαν δείξας καθολικωτάτην εἶναι καὶ περιεκτικωτάτην, τοῦτο τὸ ἀγαθόν φησι καὶ φῶς ὀνομάζεσθαι, καὶ καλόν, καὶ κάλλος, καὶ ὄν, καὶ ζωήν, ὡς τὸ αὐτὸ ὄν, μερικωτέροις δὲ ἢ καθολικωτέροις ὀνόμασι προσαγορευόμενον.

3 véase el cap. 21 del lib. II del *De essentia et operat.* (Vat. gr. 1122 ff. 214v-215r, y el cap. 22, f. 215r). 8 Jn. XIV, 6. 9 Jn. I, 4. 27 ss. Pseudo-Dionisio, cfr. *De los nombres div., IV, 6-7* (de la luz, de lo bueno y hermoso): MG 3, 701 AC; cfr. también *V, 1-2* (del ente y de la vida): ibid., 816 B-817 A.

7. Más aún: antes se dijo que la esencia de Dios es su vida; porque de Él ninguna forma se predica, ni accidental ni substancialmente, como sujeto suyo, que no sea con Él numéricamente una sola cosa. Y, en efecto, nada blanco se dice ser su blancura, ni nada racional su racionalidad; Dios, en cambio, se dice ser su vida, según aquello del Evangelio: «Yo soy la vida». Luego la vida es la esencia de Dios, y como además «la vida era la luz de los hombres», la esencia de Dios es, por eso, la luz de los hombres.

8. Todavía más: la vida de Dios es causa de todos los vivientes; pero como al mismo tiempo la vida de Dios es la luz de los hombres, síguese que la luz de los hombres es vida de todos los vivientes. Una misma cosa, por consiguiente, son la vida y la luz. De modo que si no en realidad, es decir, (directamente) como sujeto, pero sí accidental (e indirectamente), toda vez que existe en el sujeto, la luz tendrá que ser causa de los vivientes; porque lo que accidentalmente es luz, eso mismo es causa de los vivientes. Como cuando decimos que lo blanco es causa de la casa, queremos decir que lo que accidentalmente es blanco es también causa de la casa, siéndolo en realidad el arquitecto, pues el mismo que accidentalmente es blanco es el que edifica la casa. Si no que ésto es absurdo tratándose de Dios, ya que Él de ningún modo es causa de nada accidentalmente, sino por sí mismo. La razón es, porque todo cuanto de alguna manera es causa de algo accidentalmente, por fuerza supone algo anterior que es causa por sí mismo; pero Dios es la causa primera, luego también lo es por sí mismo, y, claro está, según todo lo que tiene; pues lo que obra por sí mismo, sencillamente es causa de lo que obra, siempre que se trate de Él y absolutamente de Él mismo. ¿No es, pues, para el sujeto presente una misma cosa la luz y la vida, se entiende, en realidad? Pero nótese que la esencia es la vida; por consiguiente la esencia es la luz, puesto que en realidad son una misma cosa. Y por eso Dionisio, habiendo tratado primero acerca de lo bueno y demostrado que el sobrenombre de bueno es muy general y universal, dice después que eso que es bueno se llama también luz, y beldad, y esplendor, y vida; pues todo es uno, pero dicho con nombres más particulares o más generales.

9. Están en un error, en cambio, los que dicen que la luz del Tabor era una luz en la esencia de Dios, pero diversa de ella. Se

9. Ἠπάτηνται δὲ τὸ ἐν τῷ Θαβωρίῳ φῶς εἶναί τι φῶς λέγειν ἐν τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ, ἕτερον παρ᾽ αὐτήν· πρῶτον μὲν ἐκ τῆς ὁμωνυμίας (ὃ καὶ πολλαχοῦ πεπόνθασιν), ἀκούοντες γὰρ τοῦτό τε τὸ ἐν τῷ Θα- fol. 12v βωρίῳ καὶ τὸν Θεὸν φῶς λέγεσθαι, || ὑπέλαβον εἶναι τὸ αὐτό· εἶτα ἐπεὶ ἐδόκει ἄτοπον μεθεκτὴν εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ, ἀπεφήναντό τι εἶναι ἐν αὐτῇ τὸ φῶς, ὥσπερ καὶ τὴν ζωὴν καὶ τὴν σοφίαν καὶ τὴν ἀγαθότητά φασι, διαιροῦντες τὸν Θεὸν εἰς τὸ μεθεκτὸν καὶ ἀμέθεκτον, καὶ ὑφειμένον καὶ ὑπερκείμενον, καὶ τὰ ἄλλα, ἃ πάντα ἐλήλεγκται ψεῦδος εἶναι.

10. Τὰ προειρημένα δὲ ἄτοπα ἔνιοι συνιδόντες, ἐδόξασαν τὸ ἐν τῷ Θαβωρίῳ φῶς εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ· ἐφόσον τὸ μὲν εἶναί τι φῶς ἐν τῇ οὐσίᾳ τοῦ Θεοῦ ἕτερον παρ᾽ αὐτήν, ἄτοπον ᾤοντο, οὐ συνίεσαν δὲ εἶναί τινα αἰσθητὰ καὶ νοητὰ φῶτα, ἀναλογικῶς καλούμενα, ὧν ἴσως ἐνδέχεταί τι εἶναι τὸ ἐν τῷ Θαβωρίῳ φῶς. Μάλιστα δὲ ἠπάτηνται ἐκ τοῦ θεότητα λέγεσθαι ἢ θεοφάνειαν, καὶ μὴ οἴεσθαι εἶναι θεότητα κτιστήν· ὥσπερ ἂν εἰ Θεὸν ἀκούοντες καὶ Κύριον καὶ βασιλέα μὴ οἴοιντο κτιστὸν εἶναι Θεὸν καὶ Κύριον καὶ βασιλέα, καίτοι τῆς ἁγίας γραφῆς « ἁγίους καὶ βασιλεῖς καὶ θείους καὶ κυρίους καλούσης τὰς ἐν ἑκάστοις ἀρχικωτέρας διακοσμήσεις, δι᾽ ὧν αἱ δεύτεραι fol. 13r τῶν || ἐκ τοῦ Θεοῦ δωρεῶν μεταλαμβάνουσαι τὴν τῆς ἐκείνων διαδόσεως ἁπλότητα παρὰ τὰς ἑαυτῶν διαφορὰς πληθύνουσιν, ὧν αἱ πρῶται τὴν ποικιλίαν προνοητικῶς καὶ θεοειδῶς πρὸς τὴν ἑνότητα τὴν ἑαυτῶν συνάγουσι », κατὰ τὸν μέγαν Διονύσιον· ἐπεὶ γὰρ τὰ δεύτερα ἁγιότητος καὶ βασιλείας καὶ θεότητος καὶ κυριότητος διὰ τῶν πρώτων μεταλαμβάνοντα τὴν τῆς ἐκείνων διαδόσεως ἁπλότητα παρὰ τὰς ἑαυτῶν διαφορὰς πληθύνουσι, δῆλον μὴ αὐτῆς μετέχειν καθ᾽ αὑτὴν τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ καὶ κυριότητος καὶ θεότητος καὶ ἁγιότητος, ταῦτα γὰρ ἀπλήθυντα καὶ ἀμερῆ καθ᾽ αὑτά, καὶ οὐκ ἐξίστανται ἑαυτῶν, καὶ οὐδὲ ἀπολείπονται τῆς οἰκείας ἑνικῆς ἑνδότητος· ἀλλ᾽ ἑτέρᾳ ἁγιότητι γίνονται ἅγια, καὶ ἑτέρᾳ βασιλείᾳ βασιλικά, καὶ ἑτέρᾳ θεότητι καὶ κυριότητι θεοὶ καὶ κύριοι, οἷς ὥσπερ προσεχέσιν αἰτίοις καὶ ὀργάνοις ἡ μία καὶ πρώτη πάντων ἁγιότης καὶ βασιλεία καὶ κυριότης καὶ

8-9 sin duda en alguno de los libros anteriores del *De essentia et operat.*, que no conocemos. 18-23 PSEUDO-DIONISIO, *De los nombres div.*, *XII*, *4*: MG 3, 972 B. (El **καλούσης** de la cita concierta, claro está, con τῆς ἁγίας γραφῆς que puso antes; pero en el texto del Areopagita se lee — con otro giro — [τὰ λόγια] **καλεῖ**). 25 **μεταλαμβάνοντα**] parece corregido de μεταλαμβάνονται, que retiene el ms. 673.

engañan, en primer lugar, por la homonimia (lo que frecuentemente les sucede), pues como oyen dar el nombre de luz a lo del Tabor y también a Dios, creen que todo es lo mismo. Se engañan además porque, como parece absurdo que la esencia de Dios sea participable, quieren hacer creer que en ella hay una luz, del mismo modo — dicen — que hay en ella la vida y la sabiduría y la bondad, dividiendo a Dios en participable e imparticipable, en superior e inferior, y todo lo demás, cuya falsedad ya queda demostrada.

10. Algunos sin embargo, teniendo ésto por absurdo, fueron de opinión que la luz del Tabor era la esencia divina, en cuanto que, por un lado, creían imposible haber en Dios alguna luz diversa de su esencia, y no concebían, por otro, que se den ciertas luces sensibles y intelectuales, dichas así analógicamente, entre las cuales quizá se halle la luz vista en el Tabor. Tal error proviene más que nada del hecho que a aquella luz se le da el nombre de divinidad o teofanía, y piensan que divinidad no puede ser algo creado. Es como si, al oír Dios y Señor y Rey, creyesen que no se trata de cosa creada cuando se dicen estos nombres: dios y señor y rey; si bien la Sagrada Escritura, como dice el gran Dionisio, « llama santos y reyes y dioses y señores a los principales de cada uno de los coros (angélicos), por medio de los cuales participan de los dones de Dios los que están en segundo rango y multiplican la simplicidad de la distribución de esas dádivas según las diferencias que en ellos hay, mientras que los más encumbrados reducen la variedad (de los más ínfimos) próvida y divinamente a la propia unidad ». Ahora bien: si los de rango inferior participan por medio de los primeros de santidad y realeza y divinidad y señorío, multiplicando la simplicidad de la distribución de esos dones según las propias diferencias; no se puede decir, claro es, que participan del señorío y realeza y divinidad y santidad propiamente dichas que hay en Dios, porque éste no se multiplica ni se divide en su substancia, y no se desplaza de sí, ni se despoja de la propia intimidad, toda suya. Son, en cambio, santos con otra santidad, y reyes con otra realeza, y con otra divinidad y señorío dioses y señores; y por medio de ellos, como instrumentos y causas proporcionadas, Él, que es la única y primera santidad de cualquier otra y la primera realeza y señorío y divinidad, hace santos y reyes y dioses y señores, a unos más altos y más bajos a otros, a unos más universalmente y a otros más parte por parte.

θεότης ἁγίους καὶ βασιλεῖς καὶ θεοὺς καὶ κυρίους ποιεῖ ὑπερκειμέ- fol. 13v νους καὶ ὑφειμένους καὶ ‖ καθολικωτέρους καὶ μερικωτέρους.

11. Διὸ καὶ ἄτοπον οὐδέν, ὥσπερ θεοὺς πολλούς φαμεν καὶ ἁγίους καὶ βασιλεῖς καὶ κυρίους κτιστούς, καίτοι γε ἑνὸς ὄντος ἁγίου καὶ βασιλέως καὶ Θεοῦ καὶ Κυρίου ἀκτίστου, οὕτω καὶ ἁγιότητας καὶ θεότητας καὶ βασιλείας καὶ κυριότητας πολλὰς καὶ κτιστὰς λέγειν, καίτοι μιᾶς οὔσης βασιλείας τῆς αὐτῆς καὶ ἁγιότητος καὶ κυριότητος καὶ θεότητος ἀκτίστου τῆς ὑπερουσίου θεότητος, ἧς δόξης ἅπτεται ὁ μακάριος Διονύσιος ὅταν λέγῃ· « Καθόσον ὑπερέχουσι τῶν οὐκ ὄντων τὰ ὄντα ἅγια, ἢ κύρια, ἢ θεῖα, ἢ βασιλικά, καὶ αὖ τῶν μετεχόντων αἱ αὐτομετοχαί » (οἷον αἱ αὐτοαγιότητες, αἱ αὐτοκυριότητες, αἱ αὐτοθεότητες, αἱ αὐτοβασιλεῖαι καὶ πᾶν ὃ λέγεταί τι τόδε), « κατὰ τοσοῦτον ὑπερίδρυται πάντων τῶν ὄντων ὁ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα καὶ πάντων τῶν μετεχόντων καὶ μετοχῶν ὁ ἀμέθεκτος αἴτιος ». Εἰ γὰρ ἦν ταῦτα ἐν τῇ οὐσίᾳ τοῦ Θεοῦ καθ᾽ αὑτά, οὐκ ἂν τοσοῦτον ὑπερεῖχεν αὐτῶν ὅσον τῶν μὴ ὄντων τὰ ὄντα, καὶ τούτων αὖ αἱ αὐτομετοχαί, ἃ παντα προεξελήλεγκται.

12. Ὅτι δὲ καὶ θεοφάνειαν οὔ τι τῶν ὄντων ἐν τῇ οὐσίᾳ τοῦ Θεοῦ fol. 14r καὶ φαινόμενον ‖ καλοῦσιν, οὐδ᾽ αὐτὴν τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ, ἀλλ᾽ ἕτερα ἔξω, ὅταν αὐτὸν παραδεικνύῃ τὸν Θεόν, δῆλον ἐκ τοῦ « Περὶ τῆς οὐρανίου Ἱεραρχίας » τετάρτου κεφαλαίου. Καὶ γὰρ ἐκ πολλῶν ἐκεῖ δείξας ἀδύνατον εἶναι καθ᾽ αὑτὸν ὁρᾶσθαι τὸν Θεόν, εἰσάγει τινῶν ἔνστασιν δοκοῦσαν πιθανήν, καί φησιν· « Εἰ δέ τις φαίη, καὶ αὐτόθεν ἀμέσως τισὶ τῶν ἁγίων ἐγγενέσθαι θεοφανείας, μανθανέτω καὶ τοῦτο σαφῶς ἐκ τῶν ἱερωτάτων λογίων, ὡς αὐτὸ μὲν ὅ τί ποτέ ἐστι τὸ τοῦ Θεοῦ κρύφιον, οὐδεὶς ἑώρακεν, οὐδὲ ὄψεταί ποτε· θεοφάνειαι δὲ γεγόνασι τοῖς ἁγίοις κατὰ τὰς πρεπούσας Θεῷ ἐκφαντορίας, διά τινων ἱερῶν καὶ τοῖς ὁρῶσιν ἀναλόγων ὁράσεων. Ἡ πάνσοφος δὲ θεολογία τὴν

9-14 PSEUDO-DIONISIO, ibid. (palabras inmediatamente anteriores). 10 καὶ αὖ] esta lectura de PRÓCORO, óptima, parece corroborarse con la traducción que hace de este paso BALTASAR CORDIER S. J. en el MIGNE: *et rursus*; con todo, el texto griego de MIGNE dice así: καὶ αὐτῶν μετεχόντων. 17 en alguno de los libros, que desconocemos, del *De essentia et operatione*. 23 ss. PSEUDO-DIONISIO, *De la Jerarquía celeste, IV, 3*: MG 3, 180 C. — (En el ms. sólo se pone entre comillas, como cita, el párrafo « Εἰ δέ τις - ἀναλόγων ὁράσεων ». Hay alguna pequeña variante de palabras traspuestas en la ed. de MIGNE. De ella introduzco el εἰκότως, que falta en el ms., y corrijo el τι (τοι en el ms.), para completar mejor el sentido (véase la página siguiente).

11. Por lo cual nada absurdo encierra el que, así como a muchos (que son creaturas) los llamamos dioses y santos y reyes y señores, aunque uno solo sea santo y rey y Dios y Señor (ciertamente increado), así también podamos hablar de muchas santidades y divinidades creadas y reinos y señoríos, aunque sepamos que una sola es la realeza y una sola la santidad y la dominación y la divinidad, es decir, las de la sobreesencial e increada divinidad. Y de esta opinión es el bienaventurado Dionisio, cuando escribe: « Cuanto sobrepuja lo que es santo, o poderoso, o divino, o regio, a lo que no lo es, y cuanto excede a los demás participantes lo que autoparticipa » (como, por ejemplo, las autosantidades, las autodominaciones, las autodivinidades, las autorealezas, y todo lo que se dice de esta guisa), « otro tanto se encumbra sobre todos los seres el que sobre todos ellos es excelso, y otro tanto supera a todos los participantes y participaciones el que es causa imparticipable ». Pues si todas esas cosas estuviesen en la esencia de Dios de por sí, no sobresaldría (Dios) sobre ellas tanto cuanto sobrepujan a lo que no existe las cosas que tienen ser, y a éstas a su vez las autoparticipaciones, de todo lo cual ya se ha tratado.

12. Por otro lado, que (los teólogos) no llamen *teofanía* a algo que esté o aparezca en la esencia de Dios, ni a la misma esencia, sino a otras cosas fuera de ella, cuando señalan a Dios mismo, se ve bien claro por lo que dice (San Dionisio) en el capítulo 4º de su libro *De la Jerarquía celeste*. Porque habiendo demostrado allí con muchas razones que es imposible ver a Dios en sí mismo, introduce cierta objeción que parece persuasiva, y escribe: « Pero si alguien dijera que a algunos santos se ha dejado ver Dios sin medio y espontáneamente, sepa también lo que dicen con toda claridad los sagrados Libros ' que nadie vió ni verá jamás lo oculto de Dios ', sea lo que sea; sino que cuando Dios se muestra a los santos, lo hace por medio de sagradas apariciones, dejándose ver de modo a Él conveniente y a los videntes proporcionado. Mas la illuminada teología a esa visión, que, como en una figura de lo que no puede ser figurado, descubre la semejanza divina en ella representada, por razón de elevar a los videntes misteriosamente a lo divino, llama con todo derecho teofanía; puesto que, por ella, los videntes se acercan a la divina ilustración y son iniciados de algún modo secretamente en las cosas mismas de la divinidad ».

ὅρασιν ἐκείνην, ἥτις ἐν ἑαυτῇ διαγεγραμμένην ἐνέφαινε τὴν θείαν ὁμοίωσιν, ὡς ἐν μορφώσει τῶν ἀμορφώτων, ἐκ τῆς τῶν ὁρώντων ἐπὶ τὸ θεῖον ἀναγωγῆς, ⟨εἰκότως⟩ καλεῖ θεοφάνειαν, ὡς δι᾽ αὐτῆς τοῖς ὁρῶσι, θείας ἐγγινομένης ἐλλάμψεως, καί [τι] τῶν θείων αὐτῶν ἱερῶς μυουμένων ».

fol. 14v 13. Τόν τε διαλεγόμενον Ἰωάννῃ || τῷ Θεολόγῳ ἐν τῇ Ἀποκαλύψει μὴ εἶναι αὐτὸν τὸν Θεόν, ἀλλ᾽ ἄγγελον, δῆλον εὐθὺς ἐκ προοιμίων πεποίηκε. Φησὶ γάρ· « Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ Θεὸς δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ, ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει, καὶ ἐσήμανεν ἀποστείλας διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ ⟨τῷ δούλῳ αὐτοῦ⟩ Ἰωάννῃ ». Ἀλλ᾽ ὅμως οὗτος ὁ ἄγγελος ὡς Θεὸν ἑαυτὸν δείκνυσιν· οὐ τῶν φαινομένων οὐ μόνον Θεὸς οὐδὲν ἦν, ἀλλ᾽ οὐδὲ ἄγγελος, ἀλλ᾽ ἐκ τῶν ἁπλῶν σωμάτων τινὰ μεταλαμβανόμενα καὶ μεταμορφούμενα πρὸς τὸ χρήσιμον τῆς ἀποκαλύψεως. Φησὶ γάρ· « Ἐγώ εἰμι... ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος », καί· « Ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, καὶ ὁ ζῶν καὶ ἐγενόμην νεκρός ». Τοῦτο δὲ καὶ θεοφάνεια καὶ Θεὸς καὶ θεότης, ὡς δι᾽ αὐτοῦ τοῖς ὁρῶσι θείας ἐγγινομένης ἐλλάμψεως, καλοῖτο ἄν· ὃ καὶ ἐν τῷ τέλει καταδηλότερον ὁ ἄγγελος πεποίηκεν. Ὁρῶν γὰρ τὸν Ἰωάννην ὡς Θεῷ προσέχοντα αὐτῷ, καὶ τὴν ἰδίως ὀφειλομένην προσκύνησιν τῷ Θεῷ ἀποδίδοντα, φησίν· « Ὅρα, μή· σύνδουλός σού εἰμι καὶ [fol. 15r] τῶν ἀδελφῶν σου τῶν προφητῶν ». Καὶ οὐκ ἔστιν || ὁσαχῶς εἰπεῖν ἡ θεία γραφὴ Θεὸν καὶ θεότητα καὶ θεοφάνειαν καλεῖ ἃ μήτε ἐστὶν ὁ Θεός, μήτε τι ἐν τῷ Θεῷ, ἀλλὰ ἀμηγέπη παραδεικνύοντα αὐτόν, ἢ καὶ τὴν ἱερὰν τοῦ νόμου θεσμοθεσίαν, οὐχ ἡ τῶν λογίων παράδοσις, ὡς αὐτόθεν μέν φησιν ἐκ Θεοῦ τῷ Μωσῇ δεδωρημένην· διδάσκει δὲ καὶ τοῦτο σαφῶς ἡ θεολογία, τὸ δι᾽ ἀγγέλων αὐτὴν εἰς ἡμᾶς προελθεῖν.

14. Ἔτι, εἰ τοῦτ᾽ ἦν ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ, οὐκ ἂν Γρηγόριος ὁ Θεολόγος μετὰ τὸ εἰπεῖν περὶ τοῦ ἐν τῇ Τριάδι φωτός, καὶ ἀγγέλων καὶ ἀνθρώπων καὶ ἄστρων, καὶ ἔτι περὶ τῶν ὁμοῦ γινομένων καὶ λυομένων, ὥσπερ τὸ τὸν Ἰσραὴλ ὁδηγοῦν καὶ αὖθις τοὺς Μάγους, ἐν τρίτῃ

8-10 Apoc, I, 1. 10 τῷ δούλῳ αὐτοῦ] omitido en el ms., quizá por la repetición de αὐτοῦ. 14-15 Apoc. I, 8. 15-16 Apoc. I, 18. 20-21 Apoc. XXII, 9. 24 θεσμοθεσίαν] νομοθεσίαν en el 673. 25 cfr. Ex. XX, 1 ss. y XXXI, 18. 25 Μωσῇ] así aquí el ms.; pero más adelante (tres veces) Μωϋσεῖ. 27 cfr. Pseudo-Dionisio, *De la Jerarquía celeste, IV, 2*: MG 3, 180 B (con alusión a Gal. III, 19). 31 cfr. Ex. XIII, 21-22 y Mt. II, 2, 9.

13. En efecto: el que habla a Juan el Teólogo en el Apocalipsis no es Dios mismo sino un ángel, como en seguida se ve desde el comienzo (del libro). Dice así: « Apocalipsis de Jesucristo, que Dios le encargó mostrar a sus siervos, y que sucederá pronto. Se lo dió a conocer, enviándoselo por medio de un ángel a su siervo Juan ». Pero al mismo tiempo este ángel se muestra a sí mismo como si fuera Dios, (pero) nada de la aparición era, no digo ya Dios, mas ni siquiera ángel, sino que había tomado algún cuerpo simple, transformándose para utilidad de la revelación. Y, así, dice: « Yo soy...el que soy, y el que era, y el que ha de venir », y luego: « Yo soy el primero y el último, y vivo, y estuve muerto ». Pues bien: ésto lo llamaríamos o teofanía, o Dios, o divinidad, toda vez que por su medio la divina ilustración se acerca al vidente, como al fin el ángel mismo lo declaró mejor. Porque viendo que [Juan] le tomaba como si fuera Dios mismo, y le exhibía con toda propiedad la debida adoración, le dijo: « Mira que no debes hacerlo, porque soy consiervo tuyo y de tus hermanos los profetas ». Ni se pueden contar las veces que la Sagrada Escritura — no la tradición de los sabios — llama con el nombre de Dios o divinidad lo que no es Dios ni nada de lo que tiene, sino o lo que de algún modo demuestra a Dios, o también la promulgación santa de la Ley, dada a Moisés por Dios mismo. Por Dios mismo, se dice en la Escritura, y, con todo, enseña también abiertamente la teología que por medio de los ángeles nos vino a nosotros esa Ley.

14. Más aún: si fuera la luz tabórica la esencia de Dios, no la hubiera recordado Gregorio el Teólogo en tercer orden de tiempo, después de haber hablado de la luz de la Trinidad, y de la de los ángeles, hombres y astros, y por fin de la que se hacía y deshacía al mismo tiempo, como aquella que guiaba a Israel en el desierto y luego guió a los Magos. Añadió entonces: « Luz es también la divinidad que se dejó ver en el Tabor ». Por esto ciertamente algunos dicen que la luz del Tabor se formó en realidad, mas sólo en la fantasía de los apóstoles, hecha aparecer por la divina ordenación, como dijo San Basilio el Grande, en el comienzo de Isaías, que acaece a algunos santos. Otros, en cambio, sospechan que (resultó) de la inmutación de alguno de los cuerpos simples, y que

τάξει τῇ κατὰ τὸν χρόνον τούτου τοῦ φωτὸς ἐμνήσθη, λέγων· « Φῶς καὶ ἡ ἐν τῷ Θαβωρίῳ παραδειχθεῖσα θεότης ». Διὰ δὴ ταῦτα ἄλλοι τὸ ἐν τῷ Θαβωρίῳ φῶς πράγματι, ἀλλ' ἐν τῇ φαντασίᾳ τῶν ἀποστόλων, τυπωθῆναι, ὑπὸ τοῦ Θεοῦ φανῆναί φασιν, ὥσπερ ἐν ἀρχῇ τοῦ Ἡσαΐου ὁ Μέγας εἴρηκεν Βασίλειος, ἐνίοις συμβῆναι τῶν ἁγίων· ἄλλοι δὲ μεταβολῇ τινος τῶν ἁπλῶν σωμάτων ὑπώπτευσαν καὶ πάλιν απο‖ fol. 15v γενέσθαι, ὥσπερ τὰ ὑπὸ τῶν ἀγγέλων ἐν τῇ παλαιᾷ νομοθεσίᾳ γενόμενα, διὰ τὸ μάλιστα τὸν Θεὸν ἐν φωτὶ φαίνεσθαι, ὡς πλείους εἰκόνας αὐτῷ περιέχοντι καὶ μάλιστα ἐν ἑαυτῷ διαγράφοντι τὸν ἀσχημάτιστον καὶ ἀτύπωτον.

15. Ἔτι δὲ ὑπήχθησαν πρὸς τὸ τοῦτο ὑπολαμβάνειν, ἐκ τοῦ παρ' ἐνίων ἀλληγορεῖσθαι τοῦτο τὸ φῶς· ἔλαθε δὲ αὐτοὺς ὅτι καὶ φυσικὰ πράγματα τύποι καὶ σύμβολα παραλαμβάνονται εἰς τὴν τῶν θείων μυσταγωγίαν, ὥσπερ ἡ πέτρα περὶ ἧς φησι Παῦλος ὅτι « ἦν ὁ Χριστός », καὶ ὁ λίθος ὃν ἤλειψεν ὁ Ἰακώβ, καὶ ἄλλα. Καὶ οὐδὲν ἄτοπον, δημιούργημα ὂν τὸ φῶς ἐκεῖνο καὶ ἐσαεὶ διαμένον, τύπον εἶναι τῆς ἀφανοῦς θεότητος. Τὸ μὲν οὖν καὶ ταύτην εἶναι ψευδῆ τὴν δόξαν, ἔλεγχος ἀκριβὴς τὰ προτεθέντα παρὰ τοῦ ἁγίου Διονυσίου, ἔτι τε τὰ ὑπὸ τοῦ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου ἐν τῷ θεολογικῷ αὐτοῦ λόγῳ· καὶ μάλιστα τὸ κοινὴν εἶναι παρὰ πᾶσι χριστιανοῖς δόξαν μὴ μόνον τὸν Χριστὸν τοιοῦτον ἐσαεὶ συνέσεσθαι τοῖς ἁγίοις οἷος ὦπται ἐν τῷ Θαβωρίῳ, ἀλλὰ καὶ τοὺς ‖ fol. 16r ἁγίους πάντας, ἐπειδὰν τῆς χριστοειδοῦς ἐφήκωνται λήξεως, κατὰ τὸ γεγραμμένον ἐν τῷ Ματθαίῳ· « Τότε οἱ δίκαιοι ⟨ἐκ⟩λάμψουσιν ὡς ὁ ἥλιος ».

16. Τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων, τὴν τῆς καθολικῆς πίστεως δόξαν περὶ τούτου ἐκθέσθαι πειρασόμεθα, καθ' ὅσον ἂν οἷόν τε καὶ ὁ Θεὸς χαρίσεται.

Λέγεται τοίνυν παρὰ τοῖς ἁγίοις εἶναί τινα φυσικὴν καὶ προπατορικὴν δικαιοσύνην καὶ ἁμαρτίαν. Ἔστι δὲ ἡ μὲν φυσικὴ καὶ προπατορικὴ δικαιοσύνη τὸ τὸν λόγον ὑπακούειν τῷ Θεῷ, τῷ δὲ λόγῳ τὰ πάθη, τῇ δὲ ψυχῇ τὸ σῶμα, ὅσον πρὸς τὸ ζῆν, καὶ τὰ ἄλλα, ὅσῳ διαδόσιμα ἐκ τῆς ψυχῆς τῷ σώματι γίνεται, ἀναλόγως αὐτῷ. Ἡ δὲ προπατορικὴ ἁμαρτία ἐστὶ τὸ μὴ ὑπακούειν τὸν λόγον τῷ Θεῷ, καὶ

1-2 S. GREG. NAZIANCENO, *Oración 40* (*Del Bautismo*) *6*: MG 36, 365 A. 5 S. BASILIO, cfr. *Comentario de Isaías* (*proemio, núm. 3*): MG. 30, 124 BC. 14 cfr. 1 COR. X, 4; y GEN. XXXV, 14. 16 ἐσαεὶ] forma poética por εἰς ἀεί, o también εἰσαεί. 23-24 MT. XIII, 43.

luego se deshizo, como los producidos por los ángeles en la antigua alianza; a causa, principalmente, de aparecerse Dios en la luz, la cual diríase que contiene en sí más imágenes y dibuja en sí misma más que otra cosa al que es sin figura y sin forma.

15. Otro motivo que les impulsó a pensar de este modo fué, que algunos entendían en sentido alegórico esa luz (del Tabor). Sin tener en cuenta que las cosas de la naturaleza se toman como tipos y símbolos por lo que hace a la iniciación de las divinas; pongamos por caso, la piedra aquella de la que dice San Pablo que « era Cristo », o aquella otra que ungió Jacob con aceite, etc. Y nada tiene de extraño que, siendo aquella luz cosa creada pero que siempre persiste, sea como tipo de la divinidad que no se ve. Argumento, pues, bien seguro de que esa opinión es falsa, además de los pasajes aducidos de San Dionisio y aun del mismo Gregorio el Teólogo en su tratado de la divinidad, lo es principalmente la creencia común a todos los cristianos de que no solamente Cristo será por siempre para los santos cual fué visto en el Tabor, sino que también lo serán así todos ellos, cuando se hallen en posesión de lo que les cupo en suerte, la semejanza con Cristo, como está escrito en San Mateo: « Entonces los justos resplandecerán como el sol ».

16. Por lo cual, puestas así las cosas en su punto, vamos a intentar exponer, con el favor de Dios y en cuanto se pueda, lo que la Fe Católica opina sobre este particular.

Dicen los santos que hay una justicia natural y original, así como también un pecado. La justicia natural y original consiste en que la razón se someta a Dios, y las pasiones a la razón, y el cuerpo al alma por lo que se refiere a la vida, y lo demás proporcionalmente se someta al cuerpo en cuanto se trasmite del alma a él. Por el contrario, el pecado original consiste en no someterse la razón a Dios, y, como consecuencia, tampoco las fuerzas inferiores a la razón, ni el cuerpo al alma por lo que hace a la inmortalidad. Esa justicia se llama natural, no porque dependa toda ella de principios naturales; pues, por un lado, la sumisión de las criaturas a Dios es natural a todas ellas, lo mismo que la parte irracional del alma se subordina a la parte racional suya; pero, por otro, la sumisión del cuerpo al alma para vivir en la inmortalidad no es natural, cual si dimanase de principios naturales, ya que el cuerpo por su misma naturaleza es deleznable, a causa de la composición

διατοῦτο μηδὲ τὰς ὑποβεβηκυίας δυνάμεις τῷ λόγῳ, μηδὲ τῇ ψυχῇ τὸ σῶμα, ὅσον πρὸς τὴν ἀθανασίαν. Λέγεται δὲ αὕτη ἡ δικαιοσύνη φυσική, οὐχ ὅτι ἐκ φυσικῶν ἀρχῶν ἤρτηται ἅπασα· ἡ μὲν γὰρ ὑποταγὴ τῶν κτισμάτων πρὸς τὸν Θεὸν φυσική ἐστι πᾶσι τοῖς κτίσμασιν· fol. 16v ὁμοίως καὶ ἡ τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς ὑποταγὴ πρὸς τὸ λο||γικὸν αὐτῆς· ἡ δὲ τοῦ σώματος ὑποταγὴ πρὸς τὴν ψυχὴν ὥστε ζῆν ἀθάνατα οὐκ ἔστι φυσική, ὡς ἐκ φυσικῶν ἀρχῶν, τὸ γὰρ σῶμα μάλιστα φύσει ἐστὶ λύσιμον διὰ τὴν σύνθεσιν, ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ πάσης διαστάσεως. Εἴρηται δὲ πᾶσα αὕτη ἡ δικαιοσύνη φυσική, διὰ τὸ τῷ Ἀδὰμ οὕτω καταβληθῆναι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, ὥστε μετὰ τῆς φύσεως καὶ ταύτην εἰς διαδοχὰς συγκαταβαλέσθαι, καὶ οὐχ ὁ Ἀδάμ, ἀλλ᾽ ἢ ἀνθρώπῳ.

17. Διὸ καὶ προπατορικὴ λέγεται καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἁμαρτία, ὡς ἐκ προγόνων εἰς τοὺς ἐκγόνους παραπεμπομένη, τοῦ Θεοῦ τὸ ἀσθενὲς τῆς φύσεως ἐπιρρωννύντος καὶ παρασκευάζοντος τὸ σῶμα πρὸς ὑποδοχὴν τῶν τῆς ψυχῆς ἐνεργειῶν ἐπιτηδειότατον. Πᾶν δὲ τὸ κοινόν ἐστιν ἐν ἑκάστῳ κατὰ ἴδιόν τινα τρόπον, διὰ τὴν ἰδιότητα τοῦ ὑποκειμένου, ὥσπερ ἡ ἀνθρωπότης εἰ καὶ ἔστιν ἡ αὐτὴ ἐν πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις κατὰ τὸν λόγον, ἀλλ᾽ ἔστι κατὰ τὸ εἶναι διάφορος ἐν ἑκάστοις, κατὰ τὰ διάφορα ὑποκείμενα. Ὥστε ἐκείνη ἡ ἁμαρτία καὶ κοινὴ ἦν fol. 17r πάσης τῆς φύσεως (ἅτε δὴ ἀνυποταξία οὖσα τοῦ λόγου πρὸς τὸν || Θεόν, καὶ τοῦ παθητικοῦ τῆς ψυχῆς πρὸς τὸν λόγον, καὶ τοῦ σώματος πρὸς τὴν ψυχήν), καὶ προσωπική (ᾗ δὴ ὑπὸ τοῦδε καὶ κατὰ τόδε πραχθεῖσα)· καὶ γὰρ ἓν ὂν καὶ τὸ αὐτὸ ἡ τοῦ λόγου περὶ τὸν Θεὸν ἀνυποταξία, καὶ τῶν παθῶν περὶ τὸν λόγον, καὶ τοῦ σώματος περὶ τὴν ψυχήν, διαφόρως παρὰ διαφόροις γίνεται κατὰ τὰς διαφορὰς τῶν ὑποκειμένων. Καὶ τὴν δικαιοσύνην δὲ ἐκείνην, εἴ γε ἐφύλαξε, καὶ τὴν κοινὴν ἂν τῆς φύσεως δικαιοσύνην ἐφύλαξε καὶ τὴν ἰδίαν ἑαυτοῦ, ἥτις προσωπικὴ καλεῖται.

18. Ἐπεὶ δὲ τὰ κοινὰ διαδόσιμά ἐστι τοῖς τῆς αὐτῆς φύσεως κληρονόμοις, αὕτη ἡ ἁμαρτία, ἡ κοινὴ τῆς φύσεως, εἰς πάντας δίεισι τοὺς ἀνθρώπους· ἡ δὲ ἰδία ἐπ᾽ ἐκείνου ἔμεινε τοῦ πρώτου ἀνθρώπου, ὥσπερ καὶ τὰ ἄλλα ἁμαρτήματα αὐτοῦ τὰ προσωπικά. Διὸ καὶ οἱ μήπω ἁμαρτόντες τὴν προσωπικὴν καὶ κατ᾽ ἐνέργειαν ἁμαρτίαν, ὥσπερ τὰ βρέφη, ἐκ τάφου εἰς τάφον ἐνίοτε μεταβαίνουσιν ἀποθνήσκοντα, δηλονότι, ἀπὸ τῆς γαστρὸς τῆς μητρὸς εἰς τὴν γαστέρα τῆς γῆς. Ἐπεὶ γὰρ ὁ θάνατός ἐστιν ἁμαρτίας ἐπιτίμιον, ἁμαρτία δὲ ἡ κατ᾽ ἐνέργειαν fol. 17v οὐκ ἔστιν || ἐν οἷς μήπω ἐστὶν ἡ τοῦ αὐτεξουσίου χρῆσις, φανερὸν μὴ εἶναι ἐν τοῖς νηπίοις τὸν θάνατον ποινὴν τῆς κατ᾽ ἐνέργειαν ἁμαρ-

que tiene, que es siempre principio de disolución. Sin embargo, esa justicia se llama natural, toda ella, por habérsela infundido Dios a Adán — y no como a un particular, nótese bien, sino para el hombre —, es decir, de modo que él a su vez, junto con la naturaleza, la trasmitiera a sus descendientes.

17. Se llama además original tanto la justicia como el pecado, porque una y otro se trasmiten de padres a hijos, cuando Dios, dando vigor a lo débil de la naturaleza, prepara el cuerpo para que reciba en sí del modo más conveniente las operaciones del alma. Pero todo eso común está en cada uno de manera en cierto modo propia, según la particularidad de cada sujeto; como la humanidad, aunque es la misma en todos los hombres abstractamente considerada, es sin embargo diversa en cada uno, según la diversidad del que la tiene. De suerte que el pecado original fué, por una parte, común a toda la naturaleza (puesto que en hecho de verdad hubo en él insubordinación de la razón contra Dios, y de las pasiones del alma contra la razón, y del cuerpo contra el alma), y, por otra parte, fué personal (como cometido sin duda por un determinado sujeto, y de manera determinada). Se explica todo, porque siendo una sola cosa, la misma en sí, la desobediencia de la razón a Dios, y de las pasiones a la razón, y del cuerpo al alma, es también diversa, según la diversidad de los sujetos. Y lo mismo dígase de la justicia original, que si (Adán) la hubiera guardado, hubiera guardado al mismo tiempo la justicia común a toda la naturaleza y la suya propia, que se llama personal.

18. Y como lo común había de trasmitirlo a los herederos de su misma naturaleza, se propagó también a todos los hombres el pecado en la parte que tenía de común con ella, pero no en cuanto personal, que recayó sólo en el primer hombre, lo mismo que los demás pecados suyos personales. Por eso, los que no cometen pecado personal y actual, como los niños recién nacidos, a veces pasan, muriendo, de un sepulcro a otro, quiero decir, del seno materno al seno de la tierra. Pues como la muerte es castigo del pecado, y pecado actual no existe en los que ni siquiera tienen uso de su albedrío, es manifiesto que en esos niños la muerte no es pena de un pecado suyo actual (no teniendo uso del libre albedrío), pero lo es del pecado común de la naturaleza, el cual en todos se considera voluntario. Porque así como una multitud de hombres es

τίας, ἐν οἷς μήπω ἐστὶν ἡ τοῦ αὐτεξουσίου χρῆσις, ἀλλὰ τῆς κοινῆς τῆς φύσεως ἁμαρτίας, ἥτις καὶ προαιρετὴ πάντων λογίζεται. Ὥσπερ γὰρ ὁ εἷς ἄνθρωποι πολλοί εἰσι τῇ πρὸς τὰ ἄτομα ἀναφορᾷ, οὕτως οἱ πολλοὶ ἄνθρωποι τῇ πρὸς τὴν φύσιν ἀναφορᾷ εἷς εἰσι· καὶ διατοῦτο τοῦ τῆς φύσεως ἀρχηγοῦ τῇ πρὸς τὴν φύσιν ἀποβλέψει, ἧς σπορεὺς ἔμελλεν ἔσεσθαι, προαιρέσει ἁμαρτόντος, ὡς προαιρετοῦ πᾶσι κακοῦ εὐθύνην τὸν θάνατον λαμβάνομεν. Διὸ καὶ Παῦλός φησιν· « Ἐν ᾧ (δηλονότι τῷ Ἀδάμ) πάντες ἡμάρτομεν ».

19. Διὰ δὴ τοῦτο ὁ Σωτήρ, ἐλθὼν εἰς τὸν κόσμον, προηγουμένως ἐλήλυθε λύσων τὴν φυσικὴν καὶ προπατορικὴν ἁμαρτίαν. Διὸ καὶ πρόσωπον ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει, ἀλλὰ φύσιν ἀνθρώπου, ἐν ἑαυτῷ τὸ πρόσωπον αὐτῇ παρασχόμενος· λαμβάνει δὲ αὐτὴν μετὰ τῆς φυσικῆς fol. 18r δικαιοσύνης, διελὼν αὐτήν. Οὐ γὰρ || ἦν ἐν ἐκείνῳ ἡ τοῦ λόγου πρὸς τὸν Θεὸν ἀνυποταξία, οὐδὲ ἡ τῆς ἐπιθυμίας καὶ τοῦ θυμοῦ πρὸς τὸ λογικόν· πρινὴ γὰρ γνῷ τὸ κακόν, ἐξελέξατο τὸ ἀγαθόν. Τὴν δὲ ἀνυποταξίαν τοῦ σώματος πρὸς τὴν ψυχήν, ὅσον πρὸς τὴν ἀθανασίαν, συνεχώρεσεν, ἵνα μὴ θάνατον ὀφείλων, θάνατον δὲ ἀποδοὺς ὑπὲρ τῶν ὀφειλόντων, τοῖς πιστεύουσι τὴν ἀθανασίαν περιποιήσηται πᾶσιν. Ἐκείνη δὲ ἡ δικαιοσύνη, ἡ ἐν τῷ Χριστῷ, οὐ μόνον κοινὴ τῆς φύσεώς ἐστι δικαιοσύνη, καθόσον ἐλήλυθε οὐχ « ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον ἀλλ' ἵνα σώσῃ τὸν κόσμον », ἀλλὰ καὶ ἰδία αὐτοῦ, ὡς ὑπὸ τοῦδε τοῦ Χριστοῦ πραττομένη, καὶ κατὰ τόνδε τὸν τρόπον ὃν ἐπράχθη.

20. Καὶ καθὸ μὲν κοινή, πᾶσαν τὴν ἀνθρώπειαν φύσιν σκοπεῖ· πάντες ἀναστήσονται καὶ οἱ ἀγαθοὶ καὶ οἱ πονηροί. Τοῦτο γὰρ οὐ λυμαίνεται τῷ λόγῳ τῆς δικαιοσύνης τοῦ Θεοῦ· μᾶλλον μὲν οὖν καὶ συντηρεῖται ὁ τῆς δικαιοκρισίας λόγος ἐν τῷ διδόναι τὰ σώματα τῶν ἡμαρτημένων τὰς εὐθύνας. Ὅτι δὲ οὐ πάντες ἀνίστανται ἐν τῇ αὐτῇ fol. 18v δόξῃ, ἕπεται διὰ τὸ μὴ τὸν τῆς δικαιοκρισίας λόγον || σῴζεσθαι; Ποῦ γὰρ δίκαιον ἐπίσης τοῖς μακαρίοις ἀπολαύειν τοῦ Θεοῦ τοὺς ἁμαρτωλούς, ᾧ ζῶντες ὑπακούειν οὐκ ἠθέλησαν; αὐτοί τε οἱ πονηροὶ ἐν χείροσιν ἂν εἶεν μὴ κολαζόμενοι, καθόσον, ἀδικήσαντες ἐν τῷ ἁμαρτεῖν, ἀδικοῦσι καὶ ἐν τῷ μὴ δίκας διδόναι τῶν ἡμαρτημένων· τὸ δὲ μᾶλλον ἀδικεῖν, μᾶλλόν ἐστι νοσεῖν τὴν ψυχήν, καὶ διατοῦτο μᾶλλον κολάζεσθαι· διὸ καὶ βέλτιόν ἐστι τοῖς ἁμαρτωλοῖς τὸ κολαζομένους

8 cfr. Rom. V, 12. (El texto de S. Pablo dice: « ᾧ πάντες ἥμαρτον »). 15 πρινὴ] léase πρὶν ἤ. 20-21 cfr. Jn. III, 17. 28 el sentido pide la interrogación que falta en el ms. 29 ἐπίσης] léase ἐπ' ἴσης.

como uno solo en comparación de los átomos, así también lo es parangonada con la naturaleza; y de ahí es que, al pecar voluntariamente el que era cabeza y origen de la naturaleza con la mirada puesta en ella, de la que iba a ser el sembrador, pagamos todos tributo a la muerte, como pena de un mal a todos voluntario. Y por eso San Pablo dice: « En quien todos pecamos », es decir, en Adán.

19. Justamente por esto el Salvador, habiendo de venir al mundo, vino antes que nada para borrar el pecado natural y de origen. Por eso no toma persona de hombre, sino naturaleza de hombre, otorgándola a ésta su misma persona; y la toma con la justicia natural, con una distinción: porque no hubo en Él desobediencia de la razón a Dios, ni rebeldía del apetito y del deseo contra la razón, pues antes de conocer el mal escogía lo bueno; mas consintió en la insubordinación del cuerpo al alma en cuanto a la inmortalidad, para que, no estando obligado a la muerte, pero pagando a ella su tributo en favor de los que eran sus deudores, ganase para todos los creyentes la inmortalidad. Pero esa justicia, que hubo en Cristo, no sólo es la justicia común de la naturaleza, en cuanto que Él vino « no para juzgar el mundo, sino para salvarle »; es además propia suya, como obrada por un sujeto determinado, que es Él, Jesucristo, y de un determinado modo.

20. Pues bien: en cuanto se la considera común, mira a toda la naturaleza humana; y así, todos resucitarán, tanto los buenos como los malos. Porque ésto no destruye la razón de la justicia de Dios, sino que más bien salva la de su justo juicio, si también los cuerpos de los que pecaron pagan su pena. Y si no todos resucitan con la misma gloria, ¿se debe (acaso) ésto a que no se salva la razón del justo juicio (de Dios)? Pues ¿cómo sería justo que, al igual de los bienaventurados, gozasen los pecadores de Dios, a quien en vida no quisieron someterse? Y hasta los mismos malos estarían en peor condición no siendo castigados; en cuanto que, habiendo obrado mal en pecar, obrarían también mal en no pagar las penas del pecado, y a mayor injusticia mayor detrimento para el alma, y mayor castigo, por lo tanto. Por esta razón es mejor para los pecadores pagar a Dios en su castigo lo que sea justo, que no el cometer la injusticia de no ser castigados habiendo pecado y ser más castigados por lo mismo. Los justos sí que resucitarán con la misma gloria, es a saber, la de contemplar la esencia de Dios,

διδόναι τὰς ἀξίας τῷ Θεῷ, ἢ καὶ τοῦτο ἀδικεῖν τὸ μὴ κολάζεσθαι ἁμαρτόντας, καὶ διατοῦτο καὶ μᾶλλον κολάζεσθαι. Οἱ δίκαιοι μέντοι πάντες ἀναστήσονται ἐν τῇ αὐτῇ δόξῃ, ὅπερ ἐστί, τὸ ὁρᾶν τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ, τοῦτο γάρ ἐστι τὸ πᾶσι τοῖς ἐργασαμένοις εἰς τὸν ἀμπελῶνα δοῦναι ἀνὰ δηνάριον. Καθόσον δὲ τοῦτο τὸ κοινὸν κατὰ τὰ διάφορα ὑποκείμενα διάφορον ἔχει τὸ εἶναι, οὔτε ἐν τῷ Χριστῷ, οὔτε ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἔσται ὁμοίως τὸ αὐτό. Διὸ καὶ πολλαὶ μοναὶ ἐν τῷ αὐτῷ μέντοι καταλύματι.

fol. 19r 21. Ἐντεῦθεν συμβαίνει τὸ διαφόρως || ὁρᾶν τὸν Θεόν, διαφόρως ὑποτετάχθαι αὐτῷ, διαφόρως ὑποτετάχθαι τὰς ὑποβεβηκυίας δυνάμεις τῷ λόγῳ, διαφόρως ὑποτετάχθαι τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ. Διὸ καὶ εἰ πάντα ἀνωφερῆ ἔνθα πρόδρομος ὑπὲρ ἡμῶν Χριστὸς ἐλήλυθεν, ἀλλ᾽ εἰς διαφόρους τόπους, καθὼς ἂν ἡ τῆς ψυχῆς βελτίωσις ἕκαστον κουφίζῃ· καὶ εἰ πάντα φωτεινά, ἀλλ᾽ οὐ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον. « Ἄλλη γάρ — φησί — δόξα ἡλίου, καὶ ἄλλη δόξα σελήνης, καὶ ἀστὴρ ἀστέρος διαφέρει ».

22. Ἔχει δὲ καὶ ἐπὶ τῶν πονηρῶν ὁμοίως· καὶ γὰρ καὶ οὗτοι πάντες ὄψονται τὸν Θεόν, πλὴν οὐχ ὁμοίως, ἀλλ᾽ ἧττον καὶ μᾶλλον κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἀγνοίας μεθ᾽ ἧς ἐνθένδεν ἀπήλλαξαν. Καὶ πάντες μὲν παρακούσονται, περὶ ὧν καὶ γέγραπται, ὅτι « Ἡ ὑπερηφανία τῶν μισούντων σε ἀνέβη διαπαντός », καὶ ὅτι « Ἐγένετο χάλαζα μεγάλη, καὶ διὰ τὴν πληγὴν τῆς χαλάζης ἐβλασφήμησαν οἱ ἄνθρωποι τὸν Θεόν ». Καὶ πάντες μὲν ἐπιθυμήσουσι τῶν παρόντων καὶ ὀργιοῦνται κατὰ τοῦ
fol. 19v Θεοῦ ὡς ἀποστερήσαντος αὐτοὺς τὰ οἰκεῖα ἀγαθά· || οὐκ ἐπίσης μέντοι, ἀλλὰ καθόσον ἐνταῦθα ὁ ἑκάστου λόγος ἀνυπότακτος γέγονε τῷ Θεῷ, καὶ τῷ λόγῳ τὰ πάθη. Καὶ τὰ σώματα πάντα ἔσται κατωφερῆ καὶ φθαρτά, μᾶλλον μέντοι καὶ ἧττον, καὶ σκοτεινὰ ὁμοίως κατὰ τὸ τῆς κακίας μέτρον.

23. Οὔτε δὲ ἡ ἀφθαρσία καθ᾽ ἣν ἀνίστανται τὰ σώματα τὰ ἀνθρώπινά ἐστί τι ἐν τῇ οὐσίᾳ τοῦ Θεοῦ, ἀλλ᾽ ἰδία τῶν ἀνθρώπων, πρέπουσα τῇ τότε καταστάσει τῶν σωμάτων (ἐπεὶ καὶ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ ἄφθαρτα ἔσονται οὔ τινι τοῦ Θεοῦ ἀφθαρσίᾳ, ἀλλ᾽ ἰδίᾳ αὐτῶν), δοθείσῃ αὐτοῖς παρὰ Θεοῦ, « ἐλευθερωθεῖσιν ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ Θεοῦ » · οὔτε

5 cfr. Mt. XX, 1-2, 9-10. 7 cfr. Jn. XIV, 2. 14-16 cfr. 1 Cor. XV, 41. 20-21 Salm. LXXIII, 23. 21-22 cfr. Apoc. XVI, 21 (y XI, 19). 24 ἐπίσης] léase ἐπ᾽ ἴσης. 33-34 Rom. VIII, 21.

pues así se cumplirá aquello de recibir los trabajadores de la viña un denario cada uno. Mas en cuanto que esto común tiene ser diverso según los sujetos diferentes, ni en Cristo ni en los hombres podrá ser enteramente igual. Por eso se dice que hay « muchas mansiones » aun en el mismo lugar (de la gloria).

21. Y de aquí procede el ver diversamente a Dios: de haber estado diversamente sometido a Él, y las fuerzas inferiores diversamente sometidas a la razón, y el cuerpo diversamente al alma. Por lo cual aunque todos (los cuerpos) subirán a lo alto, de donde vino Cristo trazando el camino para nuestro bien, mas no al mismo sitio sino a diversos, lo que a cada uno le levante el mejor estado de su alma; y aunque todos ellos serán resplandecientes, pero no de la misma manera. « Una es la claridad del sol — dice la Escritura —, y otra la claridad de la luna, y unas de otras difieren las estrellas ».

22. Otro tanto sucede respecto de los malos. Porque también todos ellos verán a Dios, aunque diversamente, más o menos, según la medida de la ignorancia con que de Él se apartaron. Y todos ellos rehusarán oír lo que de ellos fué escrito, que « la soberbia de los que te odiaron creció siempre », y aquello otro: « Hubo grande granizada y por la plaga del granizo blasfemaron los hombres contra Dios ». Y desearán todos quedarse en su estado presente, y se irritarán contra Dios, porque los va a privar de sus propios bienes. Mas todo esto no por igual en todos, sino conforme sea entonces la rebelión de cada uno contra Dios y la de las pasiones contra la razón. Y todos los cuerpos serán caducos y corruptibles, más o menos, se entiende, y serán todos tenebrosos, más o menos también, según la medida de su maldad.

23. Sin embargo, ni la incorrupción de los cuerpos humanos resucitados es algo que esté en la esencia de Dios, sino propia de los hombres, en conformidad con el estado de entonces de sus cuerpos (nada extraño, pues aun el cielo y la tierra serán incorruptibles, no ciertamente con la incorrupción de Dios, sino con la suya propia), incorrupción que recibirán de Dios « al ser libertados de la servidumbre de la corrupción y elevados a la libertad de la gloria de los hijos suyos »; ni el sitio de arriba, a donde serán encumbrados los santos, es algo de Dios, sino una como propensión natural que tendrán entonces los cuerpos, semejante a la que ahora

ὁ ἄνω τόπος ἐστί τι τοῦ Θεοῦ, ᾧ ἄνω γίνονται οἱ ἅγιοι, ἀλλ' ἔσται φυσικῇ τότε φορᾷ τινι τῶν σωμάτων, ὥσπερ καὶ διὰ πολλῶν ἰέναι σωμάτων νῦν μέν ἐστι τοῦ πυρός, τότε δὲ καὶ τῶν ἡμετέρων ἔσται σωμάτων· οὔτε φωτεινοὶ ἐσόμεθα φωτί τινι ἐνιδρυμένῳ τῇ οὐσίᾳ fol. 20r τοῦ Θεοῦ καὶ δι' ἡμῶν, ὥσπερ διὰ φανῶν, λάμποντι, ἀλλ' οἰκείῳ || καὶ φυσικῷ, « τοῦ Θεοῦ μεταστοιχειώσαντος τὰ σώματα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν πρὸς τὸ γενέσθαι σύμμορφα τῷ σώματι τῆς δόξης τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ » (ὅπου καὶ « τὸ τοῦ ἡλίου σῶμα ἑπταπλασίως ἔσται φωτεινότερον καὶ ἡ σελήνη ὡς ἥλιος », κατὰ τὸν * * *) · τοῦ Θεοῦ παρέχοντος αὐτοῖς τὸν μισθὸν τοῦ καμάτου ὃν κατεβάλλοντο εἰς τὴν γένεσιν τοῦ ἀριθμοῦ τῶν ἐκλεκτῶν καὶ τὴν διακονίαν αὐτῶν, κατὰ τὸν μακάριον Ἀμβρόσιον.

24. Διὰ δὴ ταῦτα ὥσπερ πολλὰ κτιστὰ ὁμολογοῦμεν ἐν τῷ Χριστῷ, οἷον τὸ σῶμα, τὴν ψυχὴν καὶ ὅσα τούτων, μηδενὸς τῶν τοιούτων ὑποβιβάζοντος τὸ ἀξίωμα τοῦ Χριστοῦ, οὕτω καὶ τὸ φῶς τοῦτο πιστευτέον εἶναι κτίσμα καὶ βελτίωσιν ἀνάλογον τοῦ σώματος, διὰ τῆς ψυχῆς ἐγγινομένην, ἀναλογοῦσαν τῷ φωτὶ αὐτῆς. Ὥσπερ καὶ ὁ τόπος ὁ τοῦ σώματος οὐκ ἔσται ὁ τόπος ὁ τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ ἀναλόγως ἐκείνῳ· ὁ μὲν γὰρ τόπος ὁ τῶν ψυχῶν ἔσται αὐτὴ ἡ ἐν τῇ θεωρίᾳ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ ἀνάπαυσις, ὅθεν καὶ εἴρηται· « Γενοῦ μοι εἰς Θεὸν ὑπε- fol. 20v ρασπιστήν, || καὶ εἰς τόπον ὀχυρόν, τοῦ σῶσαί με », τῶν δὲ σωμάτων ἔσται τόπος ὁ οὐρανός, οὐχ ὁ αὐτὸς ὢν ἐκείνῳ, ἀλλ' ἀναλογῶν ἐκείνῳ, τὸ ὑπερχεῖσθαι πάντων τῶν σωμάτων, ὥσπερ ὁ Θεὸς πάντων τῶν κτισμάτων.

fol. 3v 25. || ⟨α'⟩ Πρὸς τὸ πρῶτον οὖν ῥητέον, ὅτι, πολλῶν θεῶν ὁμωνύμως ἢ ἀναλογικῶς λεγομένων, καὶ θεότητας πολλὰς ὁμωνύμως ἢ ἀναλογικῶς λέγεσθαι οὐδὲν προσίσταται, ὥσπερ εἰ καὶ τὸ ὀξὺ ὁμωνύμως λέγεται, ἀνάγκη καὶ τὴν ὀξύτητα ὁμωνύμως λέγεσθαι, καὶ ὃ καθάπερ ἤδη λέγεταί τι τόδε· οὕτως οὖν καὶ οἱ θεοὶ πολλοὶ λέγονται, οἷον οἱ τῶν δημοσίων ἔφοροι παρὰ τῷ Μωϋσεῖ, καὶ οἱ ἀγαθοὶ ἄνθρωποι, καὶ οἱ ἄγγελοι, ἀνάγκη καὶ θεότητας εἶναι πολλὰς ὁμωνύμως· ἢ

6-8 cfr. PHIL. III, 21. 8-9 IS. XXX, 26. 9 ***] en todos los mss. hay aquí un espacio en blanco, pequeño, como para escribir Ἡσαΐαν. 9-12 S. AMBROSIO, cfr., v. gr., *Exposición del Apocalipsis* (*visión 6: c. XXI, 4*): ML 17, 938 C. 20-21 SALM. XXX, 3. (La versión griega de los LXX difiere algo: « Γενοῦ μοι... καὶ εἰς οἶκον καταφυγῆς... »). 30 cfr. EX. XXII, 28.

tiene el fuego para abrirse paso a través de muchos objetos, y entonces la tendrán también nuestros cuerpos. Tampoco seremos resplandecientes con una luz fundada en la esencia de Dios, pero que brote como de fanales a través de nosotros, no; brillaremos con luz propia y natural, pues « cambiará Dios los cuerpos de nuestra poquedad, configurándolos con el cuerpo glorioso de su mismo Hijo » (ya que aun « la materialidad del sol será como siete veces más brillante y la luz de la luna como la del sol », según dice Isaías); porque Dios otorga a los buenos el premio de las fatigas que arrostraron por el servicio de los elegidos y para llegar a ser del número de ellos, como enseña San Ambrosio.

24. Pues por todo esto, así como creemos que en Cristo hay muchas cosas creadas, por ejemplo, el cuerpo, el alma y todo lo que a ellos concierne, sin que nada de eso rebaje la dignidad de Él; así también hay que creer que esta luz (de su Transfiguración) era creada, mejoramiento análogo del cuerpo, producido por la vecindad del alma y en proporción con la luz propia de ésta. Así como tampoco el lugar que corresponde al cuerpo será el lugar del alma sino en cuanto guarda analogía con aquél. Y, a la verdad, el lugar de las almas será el reposo mismo que ellas encuentran en la contemplación de la esencia divina, según aquello del salmo: « Sé para mí Dios amparador y lugar fortificado, para que me salves »; y, en cambio, el lugar de los cuerpos será el cielo, que no es el mismo que el de Dios, sino análogo al que Él tiene, tan puesto por encima de todos los cuerpos, como Dios lo está sobre todas las criaturas.

25. Según esto, a la *primera objeción* hay que decir que, usándose la palabra « dios » con varias significaciones análogas, nada empece el que también la palabra « divinidad » tenga en sí diversos sentidos analógicamente; del mismo modo que si se admite homonimia para el vocablo « oxí » (agudo), debe también admitirse para su correspondiente « oxítis » (agudeza), y lo mismo se diga en cualquier otro caso semejante. Así, pues, como de hecho se dice la palabra « dios » con homonimia (y así se habla de muchos dioses, como, por ejemplo, en Moisés los príncipes del pueblo, y los hombres buenos, y los ángeles), es razón que lo mismo suceda con la palabra « divinidad », empleándola en varios significados. Y entonces una de dos: o cada cosa de esas es dios, o analógicamente sólo se las llama divinidades, aunque todas se refieran a una sola divinidad,

ἕκαστον θεός ἐστιν, ἢ ἀναλογικῶς θεότητας καλουμένας, εἰ καὶ πρὸς μίαν θεότητα ἀναφέρονται πᾶσαι, ὥσπερ εἰς ἀρχὴν ποιητικήν. Ἔνιοι δὲ τὰς ἐμμέσους αἰτίας ἀναιροῦντες, τὴν πρώτην μόνον ὑποτιθέασι, καίτοι μηδενὸς κωλύοντος πρὸς δύο αἴτια ἀναφέρεσθαί τι, ὅταν τὸ ἓν τάξιν ἔχῃ πρὸς τὸ ἕτερον, ὥσπερ ὄργανον πρὸς αἴτιον ποιητικόν. Τὸ γοῦν ἐν τῷ Θαβωρίῳ φῶς θεότης ὀνομάζεται ἐκεῖ, ἢ ὡς ἐν ἑαυτῷ, fol. 4r καθάπερ ἐν εἰκόνι, τὸ ἀρχέτυπον ἐμφαῖνον τὴν θεότητα, ἢ ὡς ‖ τοῦ σώματος οὖσα ἐκθεωτικὴ δύναμις κατὰ τὸ ἀνάλογον τῷ σώματι· καὶ πειθέτω ἡμᾶς τὸ μετὰ τοσαῦτα ὑπεραριθμηθῆναι καὶ « μικροῦ καὶ ὄψεως στερροτέρα » ῥηθῆναι.

26. β′) Πρὸς τὸ δεύτερον ῥητέον, ὅτι οὐ μόνον τὸ φῶς ἐκεῖνο ἄνθραξ θεότητος λέγεται, ἀλλὰ καὶ τὰ τῆς τιμωρητικῆς αὐτοῦ δυνάμεως ἀποτελέσματα, κατὰ τὸ « ἄνθρακες ἀνήφθησαν ἀπ᾽ αὐτοῦ ». Ἔτι τε τὰς τῶν ἁγίων καθάρσεις ἄνθρακας ἡ θεία γραφὴ καλεῖ, ἐκ πρώτης μὲν ἀρχῆς τοῦ Θεοῦ, διὰ μέσου δὲ πολλῶν ἐπιτελουμένας, ὥσπερ ὁ διὰ τοῦ χερουβ[ὶ]μ καὶ τῆς λαβίδος τῷ Ἡσαΐᾳ διδόμενος ἄνθραξ· ἀλλ᾽ ἐνίοτε ἡ θεία γραφή, τὰ μέσα σιωπῶσα, τὸ πρῶτον αἴτιον λέγει, καὶ οὐ δεῖ διὰ ταῦτα παράγεσθαι. Τὸ φῶς τοίνυν τὸ ἐν τῷ Θαβωρίῳ λέγοιτ᾽ ἂν ἄνθραξ θεότητος, οὐχ ὡς λαμπρότης τις οὖσα ἐνιδρυμένη τῇ οὐσίᾳ τοῦ Θεοῦ, ἀλλ᾽ ὡς τῇ θεότητι ἀναφθὲν διὰ τῆς θείας ψυχῆς, ἀναλόγως καὶ προσφυῶς τὰ οἰκεῖα πάθη διαδιδούσης. Καὶ γὰρ fol. 4v καὶ ἡ ψυχὴ ἡδομένη ὑπέρυθρον τὸ σῶμα καὶ φαιδρὸν ἐργάζεται ‖ καὶ φθονοῦσα καὶ δειματουμένη ὠχρὸν καὶ στυγνόν· καὶ ὅμως ἡ ὠχρίασις καὶ ἡ στυγνότης, ἡ φαιδρότης τε καὶ τὸ ἐρύθημα οὐκ εἰσὶ πάθη τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ τοῦ σώματος κατά τινα συγγένειαν τὰ τῆς ψυχῆς ἀναλόγως ἑαυτῷ πάσχοντος. Ὥσπερ συνέβαινε τῷ Μοϋσεῖ τοῦ σώματος ἡ λαμπρότης, διὰ τὴν πρὸς Θεὸν ὁμιλίαν τῆς ψυχῆς. Καίτοι τὴν λαμπρότητα ἐκείνην ὁ Παῦλος καταργουμένην φησὶ καὶ τύπον τῆς παρουσίας τοῦ Χριστοῦ, ἥτις τῷ νομικῷ γράμματι καλύπτεται ἄχρι καὶ νῦν, τῶν ἰουδαίων μὴ δυναμένων ἀτενίζειν εἰς αὐτὴν ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ.

27. γ′) Πρὸς τὸ τρίτον ῥητέον, ὅτι ἡ θέωσις θεωρεῖται ὥσπερ ἀλλοίωσίς τις καὶ μεταβολὴ κατὰ τὸ ποιόν· ἐν πάσῃ δὲ μεταβολῇ δεῖ ἕπεσθαι ὅρους ἐξ ὧν μεταβάλλει καὶ εἰς οὓς μεταβάλλει πᾶν τὸ με-

9-10 S. Greg. Nazianceno, *Or.* 40 (*Del Bautismo*) 6: MG 36, 365 A. 13 Salm. XVII, 9. 16 en el ms. χερουβεὶμ. (cfr. Is. VI, 6). 21 προσφυῶς] ὑπερφυῶς en el 673. 26 cfr. Ex. XXXIV, 29-35. 28 cfr. 2 Cor. III, 12-18.

como a principio creador. Lo que pasa es que algunos, prescindiendo de las causas inmediatas, ponen sólo la primera; si bien nada impide que una misma cosa se refiera a dos causas, con tal que la una se subordine a la otra, como el instrumento a la causa eficiente. Esto supuesto, llámase en aquel texto « divinidad » la luz del monte Tabor, o porque en ella, como en una imagen, se reflejó el modelo (que era la Divinidad), o porque era el poder deífico del cuerpo (de Cristo), analógicamente referido a éste. Y prueba de ello es lo que luego se añade, diciendo en el texto que « casi era más fuerte de lo que podían los ojos sobrellevar ».

26. A la *objeción segunda* se responde, que no es sólo la luz tabórica la que se llama carbón encendido de la divinidad, sino, además, los efectos del poder vengativo de ésta, según aquello (del salmo): « Carbones fueron encendidos por Él » (es decir, por Dios). También la Sagrada Escritura llama carbones a las purificaciones de los santos, que vienen de Dios como primera causa, pero que se cumplen por medio de muchas otras, como el carbón aplicado a Isaías por el Querubín con las tenazas. Otras veces, sin embargo, las santas Escrituras mencionan sólo la causa primordial y callan las intermedias, las cuales no por eso se deben desatender. Así, pues, la luz del Tabor se podría llamar carbón encendido de la divinidad, no por ser como un resplandor fundado en la esencia de Dios, sino como vinculada que era a la divinidad por razón del alma endiosada (de Cristo), que comunicaba análoga y conjuntamente a su cuerpo las propias afecciones. Porque de sobra vemos que el alma, si poseída del gozo, pára al cuerpo rubicundo y radiante o, por el contrario, lívido y amarillento, si roída de la envidia o asustada; y, con todo, ni la palidez o la tristeza por un lado, ni el rubor o la brillantez por otro son afecciones del alma, sino del cuerpo, el cual análoga y como naturalmente participa de todo lo de ella. Y, así, el resplandor de su cuerpo le vino a Moisés de la familiaridad que su alma tenía con Dios. Aunque San Pablo a aquel resplandor le llama evanescente y figura de la venida de Cristo, que perdura en el mismo velo de la letra de la Ley hasta el día de hoy, no acertando los judíos a mirar esa venida a cara descubierta.

27. Cuanto a la *tercera objeción* hay que notar que la deificación se considera como un cambio y una transformación cualitativa, y que en toda transformación se relacionan los términos de

ταβάλλον, καὶ ὑποκείμενον, καθ᾽ ὃ συνεχίζονται οἱ ὅροι, καί τι ποιοῦν καί τι πάσχον. Εἰ μὲν οὖν θέωσίν τις ὀνομάζει αὐτὴν τὴν κίνησιν καθ᾽ ἣν γινόμεθα θεοί, τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐν τῷ Θεῷ, ἀλλ᾽ ἐν τῷ ὑποκειμένῳ· καὶ κατὰ τὸ ἀκόλουθον, οὐδὲ ἄκτιστον. Καὶ γὰρ ἐν τῷ fol. 5r γί‖νεσθαι ἔχει τὸ εἶναι, καὶ οὐδὲν αὐτῆς ὑπομένει, καὶ ἀτελής ἐστιν ἐνέργεια καὶ τοῦ τέλους ἕνεκα, οὗ τέλος αὐτῇ. Διὸ καὶ Παῦλος παραινεῖ τῆς θεώσεως ἡμῶν, « τῶν μὲν ὄπισθεν ἐπιλανθάνεσθαι, τοὺς δὲ ἔμπροσθεν ἐπεκτείνεσθαι ». Εἰ δὲ θέωσιν καλεῖ αὐτὸ τὸ εἶδος ὃ γινόμεθα καὶ τὸ πέρας τῆς κινήσεως, οὐδὲ τοῦτό ἐστιν ἄκτιστον· τὸ γὰρ κινήσει γεγονός καὶ οὔ τι πρότερον κίνησις, ποιητὸν καὶ ἔγχρονον, πᾶσα γὰρ κίνησις ἐν χρόνῳ. Εἰ δὲ θέωσιν ὀνομάζει αὐτὸ τὸ ἐνεργοῦν ἐν ἡμῖν αὐτὴν τὴν μεταβολὴν καὶ ἐπὶ τὰ κρείττω ἀλλοίωσιν, πρώτως καὶ ἀρχοειδῶς, ἔστι μὲν ἄκτιστον καὶ οὐδὲν ἄλλο παρὰ τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ, οὐχ ἕπεσθαι δὲ πᾶν τὸ ἐξ αὐτῆς εἰς ἡμᾶς προϊὸν δῶρον ὡς ἀπὸ ἀενάου πηγῆς, ἄκτιστον εἶναι. Διὸ οὐδὲ τὸ φῶς ἐκεῖνο.

28. δ′) Πρὸς τὸ τέταρτον, ὁμοίως, ὡς καὶ αὐτόθεν ἐστὶ δῆλον. Τὴν γὰρ θέωσιν μεταβολήν φησιν ἐπὶ τὸ κρεῖττον. Ἐπεὶ τοίνυν τὸ φῶς ἐκεῖνο ἐκ μεταβολῆς τοῦ ὑποκειμένου ἐπὶ τὸ κρεῖττον γέγονε, καὶ διατοῦτό ἐστι πέρας τῆς κινήσεως, εἰς τὸ αὐτὸ γένος ἀναχθήσεται εἰς ὃ fol. 5v καὶ ‖ ἡ κίνησις. Ὥσπερ γὰρ τὸ εἶδος καὶ ἡ στέρησις, πέρατα ὄντα τῆς γενέσεως καὶ τῆς φθορᾶς, αἵτινές εἰσι κινήσεις περὶ τὴν οὐσίαν, εἰς τὴν οὐσίαν ἀνάγονται· καὶ τὸ μικρὸν καὶ τὸ μέγα, πέρατα ὄντα τῆς αὐξήσεως καὶ μειώσεως, αἵτινές εἰσι κινήσεις περὶ τὸ ποσόν, εἰς τὸ ποσὸν ἀνάγονται· καὶ τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω, πέρατα ὄντα τῆς ἀναβάσεως καὶ καταβάσεως, αἵ εἰσι κινήσεις περὶ τὸ ποῦ, εἰς τὸ ποῦ ἀνάγονται, οὕτω καὶ τὸ φωτεινὸν καὶ σκοτεινόν, πέρατα ὄντα τῆς κατὰ τὸ φαίνειν καὶ σκοτίζειν κινήσεως, ἥτις ἐστὶ κίνησις κατὰ τὸ ποιόν, ἀνάγονται εἰς τὸ ποιόν. Ἐν δὲ τῷ Θεῷ δέδεικται μὴ εἶναί τι ποιόν· διὸ οὐδὲ φῶς ἐκεῖνο.

29. ε′) Πρὸς τὸ πέμπτον ῥητέον, ὅτι τοῦτο εἴρηται ἐκ τοῦ μέρους τοῦ θεοῦντος. Ἡ γὰρ οὐσία τοῦ Θεοῦ ἐστιν ἡ θέωσις πάντων τῶν

7-8 cfr. Phil. III, 13. 15 en los mss. ἀεννάου. 30 en alguno de los libros precedentes del *De essentia et operat.*, que no conocemos; véase también el cap. 9 del libro III *De essentia et operat.*, donde trata Prócoro de las relaciones divinas (cfr. Vat. gr. 1122 ff. 221r-222v; el cap. no está completo, y es la versión del *De potentia* VIII, 1 de Santo Tomás; al caso hace la dificultad 3 y su solución).

partida y de fin de cualquiera cosa, que cambie, con el sujeto en quien se unen esos términos y que hace o recibe algo. Ahora bien: si uno entiende por deificación el cambio por el que somos hechos dioses, es claro que ese movimiento no reside en Dios, sino en el sujeto (que se mueve) y que, por consiguiente, no es increado. Porque todo su ser consiste en ser hecho, y nada de ese movimiento perdura, sino que es una operación imperfecta, que se hace en vista del fin, sin que el fin se subordine a ella. Por lo cual San Pablo nos exhorta, en orden a la deificación, « a olvidar todo lo de atrás y tender a lo que está por delante ». Pero ni aunque se tome por deificación la forma misma en que nos cambiamos y el límite del cambio, se llega a nada increado; pues lo que se hace con movimiento, sin que ya de antes fuese movimiento en sí, tiene que ser creado y temporal, porque todo movimiento se lleva a cabo en el tiempo. En cambio, si se entiende por deificación primera y principalmente el mismo obrar en nosotros la transformación dicha y el cambio hacia lo mejor, entonces sí que es increada y no otra cosa sino la esencia de Dios; mas de ahí no se sigue que todo don que de ella nos venga, como de fuente perenne, haya de ser increado. Por lo tanto, ni la luz tabórica tampoco.

28. La misma solución se ofrece con respecto a la *objeción cuarta*, como es manifiesto por las mismas razones. Porque deificación es un cambio en lo mejor. Si, pues, la luz tabórica proviene de la transformación del sujeto en lo mejor, y por eso es término del movimiento, deberá reducirse al mismo género hacia el que tiende el movimiento. En efecto, así como la forma y la privación, siendo términos de la generación y de la corrupción, que son movimientos en torno a la substancia, a la substancia se reducen; y así como lo grande y lo pequeño, por ser términos del aumento y de la disminución, que son movimientos respecto a la cuantidad, se refieren a ésta; y así como lo alto y lo bajo, términos a su vez de lo que sube y baja, son movimientos de ubicación y a la ubicación se reducen; de la misma manera lo lúcido y lo obscuro se reducen a la cualidad, por ser términos del movimiento del brillar y del hacer sombra, que son movimientos cualitativos. Pero es así que se ha demostrado no haber en Dios cualidad alguna. Tampoco, por lo tanto, (hay en Él) aquella luz tabórica.

29. Por lo que toca a la *objeción quinta* hay que decir que todo

θεουμένων, ἥτις ἐστὶν ἀγένητος· λέγεται δὲ θέωσις διά τινα ἰδικὴν αὐτῆς ἀναφορὰν πρὸς τὰ ὄντα, ὥσπερ καὶ κυριότης δι' ἄλλην, καὶ βασιλεία δι' ἄλλην. Τὰς δὲ ἀναφορὰς τοῦ Θεοῦ, καθ' ἃς λέγεται πρὸς τὰ ὄντα, μὴ εἶναι πράγματα ἐν αὐτῷ, ἀλλὰ λόγους μόνον, λέγεσθαι fol. 6r δὲ || ἀναφορικῶς πρὸς τὰ ὄντα διὰ τὴν πραγματικὴν ἀναφορὰν τῶν ὄντων πρὸς τὸν Θεόν, εἴρηται πρότερον διεξοδικῶς· λέγεται δὲ αὐτὴν δωρεῖσθαι τὴν ἀγένητον θέωσιν πᾶσι τοῖς πειθομένοις αὐτῷ, ἐφόσον, πάντων παρελκυσθέντων καθάπερ παραπετασμάτων τῶν ὄντων, αὐτὴν ὄψονται τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ οἱ μακάριοι ἐν τῇ πατρίδι, ἢ καθόσον τι ἀναλογοῦν αὐτῇ δίδοται τοῖς ἁγίοις ἐν τῇδε τῇ παροικίᾳ, καὶ τοσοῦτο μᾶλλον ὅσον τὸ διδόμενον προσεχέστερον καὶ ὁμοιότερον. Καὶ γὰρ καὶ ὁ Σολομὼν αἰτεῖ « τὴν πάρεδρον τῶν θρόνων τοῦ Θεοῦ σοφίαν », καίτοι ταύτην καθ' αὐτὴν ἀδύνατον λαβεῖν· ὁ γὰρ λαβὼν εἴσεται τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ, ἐφόσον ἡ σοφία τοῦ Θεοῦ ἐστιν ὁ λόγος τῆς οὐσίας αὐτοῦ. Λέγεται δὲ εἶναι ἐν ἡμῖν τὴν σοφίαν τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν θέωσιν αὐτοῦ κατὰ τὸν ἐνόντα ἡμῖν τρόπον, ὥσπερ καὶ τὸν λίθον ἐν τῇ ἡμετέρᾳ ψυχῇ, μὴ ὄντα καθ' αὐτόν, ἀλλὰ κατὰ τὸν ἐνόντα ἡμῖν τρόπον, ἢ ὥσπερ καὶ τὰ ὄντα ἐν τῷ Θεῷ κατὰ τὸν ἕνα πάντων τῶν ὄντων λόγον.

fol. 6v 30. ς') Πρὸς τὸ ἕκτον ῥητέον, ὅτι, εἴπερ ἦν τι πρὸ τοῦ || αἰσθητοῦ κόσμου, ἀληθές ἐστιν εἶναι ἐν φωτί, οὐ μὴν τοιούτῳ, ἀλλὰ καθάπερ εἴρηται αἰσθητῷ. Ὥσπερ γὰρ σκότος ἡ ἄγνοια λέγεται, οὕτω φῶς ἡ γνῶσις, ὡς ἐξ ἄλλων τε πολλῶν δῆλον καὶ τοῦ Ἡσαΐου· ὅθεν λαμβάνων τὴν χρῆσιν Γρηγόριος καὶ ἐπεξηγούμενος αὐτήν, λέγει· « Ὁ λαὸς ὁ καθήμενος ἐν σκότει τῆς ἀγνοίας ἰδέτω φῶς μέγα τῆς ἐπιγνώσεως ». Ἔτι τε διὰ τὸ λέγεσθαι προκόσμιον καὶ ὑπερκόσμιον τῇ πρὸς τὸν αἰσθητὸν κόσμον παραθέσει, οὐκ ἀποφαίνει αὐτὸ ἁπλῶς καὶ ὑπερκόσμιον εἶναι, ὡς καὶ πρὸ τοῦ νοητοῦ κόσμου ὄν. Ὃ δὲ ἡ ἐλάττων ἀποδεικνύναι ἐπιχειρεῖ, τὸ εἶναι αὐτὸ ἑστίασιν τῆς τῶν νοερῶν διακοσμήσεως, τοιοῦτον ἔχει λόγον. Καὶ γὰρ δισσή ἐστιν ἡ γνῶσις· ἡ μὲν μία, ἡ ἐκ τῶν πραγμάτων, ἡ δὲ ἑτέρα, ἡ πρὸς τὰ πράγματα. Ἡ μὲν οὖν γνῶσις ἡμῶν ἐστιν ἐκ τῶν πραγμάτων, ἐφόσον τὰ πράγματά ἐστιν αἴτια ἐν ἡμῖν τῆς γνώσεως· ἡ δὲ τοῦ Θεοῦ γνῶσίς ἐστι πρὸς τὰ πράγματα, αὐτὴ γάρ ἐστιν αἰτία τῶν πραγμάτων, καὶ ἑαυτὸν fol. 7r γινώσκων ὁ Θεός, οἶδε τὰ πράγματα. Ἡ δὲ τῶν ἀγγέλων γνῶσις || πρὸς μὲν τὰ ὑπὲρ αὐτοὺς πράγματα ἔοικε τῇ ἡμετέρᾳ, ἐκεῖνα γὰρ αἴτια

7 αὐτῷ] se sobreentiende Θεῷ. 12 Sap. IX, 4. 24-25 S. Greg. Nazianceno, *Hom. de la Teofanía*, 2: MG 36, 313 A (cfr. Is. IX, 2).

ello se entiende de parte del que deifica. Porque la esencia divina es la deificación de los que reciben este don, y ella es ciertamente ingénita; pero se dice deificación por cierta analogía suya con los seres, como se dice también señorío y dominación según otras relaciones. Mas ya se ha dicho por extenso que las relaciones divinas respecto de los seres no son reales en sí mismas, sino sólo de razón, y que se dicen con ese término a causa de la relación real de las cosas para con Dios. Por lo tanto, se dice (en el texto de San Máximo) que da Dios la deificación ingénita a todos los que le obedecen, en cuanto que los bienaventurados, una vez descorrido, por decirlo así, el velo de las cosas, verán en la patria la esencia de Dios; o (también) en cuanto que aun en el presente destierro se da a los justos algo análogo a aquella vista y tanto más cuanto lo que se dé sea mas semejante y cercano (a ella). Así, por ejemplo, Salomón pide « la sabiduría asociada a los tronos de Dios », aunque (sabe que) es imposible alcanzarla en sí misma, porque el que la alcanza verá la esencia de Dios, en cuanto que la sabiduría es la razón de su esencia. Dícese, pues, que la sabiduría de Dios y su deificación están en nosotros según nuestro modo de ser, como decimos también que la piedra está en nuestra alma, no por sí misma, sino de la manera que es posible en nosotros, o como decimos que las cosas están en Dios según que Él es la única razón de todas ellas.

30. A la *sexta objeción* advertiremos que si hubo algo antes del mundo sensible, es verdad que estaría en la luz, pero no ciertamente en esa (tabórica) sino (en la luz) sensible al modo ya explicado. Porque así como a la ignorancia se la dice obscuridad, del mismo modo al conocimiento le llamamos luz; como, aparte de otras muchas razones, se ve por Isaías, cuyas palabras interpretó en este sentido San Gregorio cuando dijo: « El pueblo sentado a la sombra *de la ignorancia* vió la gran luz *del conocimiento* ». Más: no con sólo decir « precósmico » o « hipercósmico », poniendo esos términos al lado de la otra expresión « cosmos sensible », se demuestra ya que la luz (tabórica) sea sencillamente hipercósmica, como si existiese antes del mundo inteligible. Por otra parte, lo que la menor intenta demostrar, (es decir), que esa luz es el banquete de los coros angélicos, hay que entenderlo así: Hay dos clases de conocimiento, uno que viene de las cosas, otro que va hacia ellas. Ahora bien: nuestro conocimiento procede de las cosas, en cuanto ellas son causa de que las conozcamos; en cambio el conocimiento de

αὐτοῖς τῆς γνώσεως, πρὸς δὲ τὰ ὑφ᾽ αὐτοὺς ἔοικέ πως τῇ τοῦ Θεοῦ, οὐ γὰρ ἴσασι τὰ αἰσθητὰ καθ᾽ αὑτά, ἀλλ᾽ ἀπὸ τῶν οἰκείων ἴσασι τὰ ὑποβεβηκότα. Ἐπεὶ τοίνυν μὴ λέληθε τοὺς ἀγγέλους ἡ λαμπρότης τοῦ σώματος καὶ τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν ἄλλων ἁγίων τῇ γνώσει τῇ πρὸς τὰ πράγματα, φιλοδέσποτοι δὲ καὶ φιλάνθρωποι ὄντες, ἑστίασιν καὶ τρυφὴν τὴν τῆς φύσεως ἡμῶν εὐκληρίαν ποιοῦνται, εἰκότως λέγεται ἑστίασιν αὐτῶν εἶναι τὸ φῶς ἐκεῖνο. Διὸ καὶ τούτου μὲν τοῦ φωτὸς πάντας ἀπολαύσεσθαί φησι τοὺς ἀνθρώπους, ὥσπερ οἱ μαθηταὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ θείᾳ μεταμορφώσει· τῆς δὲ νοητῆς αὐτοῦ φωτοδοσίας καὶ τῆς ὑπὲρ νοῦν ἑνώσεως μεθέξειν φησὶν ἐν θειοτέρᾳ μυήσει τῶν ὑπερουρανίων νόων. Καὶ τὴν αἰτίαν ἐπάγει· ὅτι κατὰ τὰ λόγια « ἰσάγγελοι ἐσόμεθα ». Ἐξ ὧν δῆλον ταύτην τὴν θεωρίαν κοινὴν εἶναι ἡμῖν καὶ τοῖς ἀγγέλοις, ἐκείνην δὲ ἰδίαν καὶ συμφυῆ τοῖς ἀνθρώποις.

31. ζ′) Πρὸς τὸ ἕβδομον ῥητέον, ὅτι ἡ θεία γραφὴ φῶς καὶ αἴγλην
fol. 7v καὶ ἔλλαμψιν τῆς οὐσίας || τοῦ Θεοῦ καλεῖ περιεκτικῷ ὀνόματι πάντα τὰ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ὁποσοῦν προϊόντα, εἴτε ὁ Υἱὸς εἴη καὶ τὸ Πνεῦμα, εἴτε τὰ θεῖα λόγια, εἴτε ἀποκαλύψεις θεουργιῶν καὶ μυήσεις. Καὶ τοῦτο δῆλον ἐκ τοῦ « Περὶ τῆς οὐρανίου Ἱεραρχίας » προοιμίου· ἐκεῖ γὰρ δείκνυσι τὴν τοῦ Θεοῦ ἐπίκλησιν ἀναγκαίαν εἶναι, διὰ τὸ καὶ τὸν Ἰησοῦν καὶ τὰ ἱερώτατα λόγια Πατροκινήτου φωτοφανείας προόδους εἶναι καὶ δόσεις ἀγαθὰς καὶ δῶρα τέλεια· πᾶσαν δὲ Πατροκινήτου φωτοφανείας πρόοδον καὶ δόσιν καὶ δῶρον μὴ μόνον ἐκεῖθεν προϊέναι, ἀλλὰ καὶ ἀνατατικῶς πάλιν ἀναπλεῖν καὶ ἐπιστρέφειν εἰς τὸν συναγωγὸν Πατέρα. Οὐδὲν οὖν ἄτοπον ἄνθρακας ὀνομάζεσθαι τοὺς ἀγγέλους αἴγλῃ πυρωθέντας τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ, διὰ τὴν τῶν μυστηρίων ἀποκάλυψιν τῶν θεόθεν εἰς αὐτοὺς προϊόντων, καὶ τὸν ἁγιασμὸν καὶ τὴν κάθαρσιν, δι᾽ ἃ καὶ μᾶλλον πυρὶ παραβάλλονται καὶ ὀνομάζονται ταῖς τοιαύταις ὀνομασίαις, ὡς καὶ ἡ τῶν χερουβὶμ ὀνομασία ἐμφαίνει.

fol. 8r 32. η′) Πρὸς τὸ ὄγδοον ῥητέον, ὅτι ὁ περὶ τῆς ἀναστάσεως || λόγος καὶ ὅσα κατ᾽ αὐτήν ἐστι τὴν ἀνάστασιν, ἕν τι τῶν τῆς πίστεως ἄρθρων ὄντα, τοιαῦτά ἐστιν οἷα « μήτε ὀφθαλμὸς εἶδε, μήτε οὖς ἤκουσε, μήτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη ». Οὐ μὴν διατοῦτό ἐστιν ἄκτιστα, τὸ

12 Lc. XX, 36. 19-25 Pseudo-Dionisio, *De la Jerarquía celeste, I, 1*: MG 3, 120 B. 22 cfr. Jac. I, 17. 24 ἀναπλεῖν] así debe leerse según la abreviatura del ms.; en el Areopagita la frase está en indicativo: «...ἡμᾶς ἀναπληροῖ (otros mss. ἀναπλοῖ) καὶ ἐπιστρέφει...». 32-33 cfr. 1 Cor. II, 9.

Dios va hacia las cosas, porque Él es causa de que existan, y conociéndose Dios a sí mismo conoce las cosas. Cuanto al conociminento de los ángeles hay que distinguir: respecto de las cosas que están sobre ellos se parece al nuestro, pues ellas son causa de que las conozcan; pero respecto a lo que a ellos es inferior se parece, en cierto modo, al conocimiento de Dios, porque no conocen las cosas sensibles en sí mismas, sino que lo inferior lo conocen por lo que en ellos hay. Según eso, puesto que no se les oculta a los ángeles el esplendor del cuerpo, bien sea de Cristo, bien de los otros santos, por el conocimiento que tienen de las cosas, sino que, amantes como son del Señor y de los hombres, consideran la buena suerte de nuestra naturaleza cual si fuera banquete y deleite suyo; con toda razón se puede decir que alimento suyo es aquella luz. Como, por lo mismo, dice también que de esa luz gozarán todos los hombres, a semejanza de los discípulos en aquella divina Transfiguración; y afirma, en cambio, que de la dádiva de la luz espiritual y de la unión con ella, que excede a todo entendimiento, participarán cuando sean divinamente iniciados a fuer de los espíritus celestiales. Y añade la razón: porque, según la Escritura, « seremos como ángeles ». Por donde se ve que esta contemplación es común a nosotros y a los ángeles, mientras que aquella (de la luz tabórica) es propia y connatural de los hombres.

31. A la *objeción séptima* se responde que la Sagrada Escritura llama, con expresión genérica, luz y resplandor y brillo de la esencia divina a todo lo que de alguna manera proceda de Dios, ya se trate del Hijo y del Espíritu Santo, ya de la divina palabra, ya también de las revelaciones e iniciaciones de los misterios. Así lo vemos en el prólogo (del libro) *De la Jerarquía celeste*, donde se demuestra que es necesaria la invocación de Dios, porque Jesús y la Sagrada Escritura vienen de la ilustración que parte del Padre, como « toda dádiva buena y don perfecto », y que no solamente tienen origen del Padre cualquier emanación de la luz divina y las dádivas y dones, sino que todo ello, a su vez, vuelve a lo alto y se remonta al Padre que todo lo congrega. Nada extraño, pues, que los ángeles sean llamados carbones encendidos con el centelleo de la esencia de Dios, a causa de la revelación de los misterios divinos, que llega hasta ellos, y de la santidad y purificación, por las que principalmente se comparan al fuego y reciben tales denominaciones, como demuestra el nombre de los Querubines.

γὰρ « ὄψομαι τοὺς οὐρανούς, ὅτι ἔργα τῶν δακτύλων σοῦ » εἰσι, τὴν ἐξηλλαγμένην καὶ ἄχρι τότε μήπω ληφθεῖσαν γνῶσιν δηλοῖ περὶ οὐρανοῦ· οὐ μὴν καὶ ἡ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς καὶ τῶν ἄλλων ἐγγενησομένη τότε γνῶσις τοῖς ἁγίοις ἄκτιστος ἔσται, προδήλως ἐκ κτιστῶν πραγμάτων προϊοῦσα. Ὅθεν οὐδὲν προσίσταται εἶναί τι, ὃ « μήτε ὀφθαλμὸς ἑώρακε, μήτε οὖς ἤκουσεν », εἶναι μέντοι κτιστόν.

33. θ′) Πρὸς τὸ ἔνατον ῥητέον, ὅτι οὐδὲν κωλύει φαιδρότερον ἑαυτοῦ τότε τὸν Κύριον γενέσθαι, καὶ δεῖξαι ὅπερ καὶ πρότερον ἦν· μὴ μέντοι εἶναί τι τὸ φῶς ἐκεῖνο ἐν τῇ οὐσίᾳ τοῦ Θεοῦ καὶ ἄκτιστον. Καὶ γὰρ καὶ ἐκ τῶν ἄλλων θεοφανειῶν ἐδείκνυ ὅπερ πρότερον ἦν. Οὐ μὴν τὰ φαινόμενα πρὸς δεῖξιν τοῦ Θεοῦ ἦν τι ἐν τῇ οὐσίᾳ τοῦ Θεοῦ.

fol. 8v 34. ι′) Πρὸς τὸ δέκατον ῥητέον, ὅτι οὐ μόνον ἐκ τῆς θείας || φύσεως ἡ δόξα φυσικῶς προϊοῦσα κοινὴ καὶ τοῦ σώματος γέγονεν, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἡ θνητότης καὶ τὸ παθητὸν προϊὸν κοινὰ καὶ τῆς θεότητος γέγονεν. Οὐ γὰρ ἂν ἐλέγετο ὅτι τὸν Κύριον τῆς δόξης ἐστάυρωσαν, ὁ γὰρ τῆς δόξης Κύριός ἐστιν ἡ θεότης, εἰ μὴ τὰ τῆς ἀνθρωπότητος ἐλέγετο καὶ τῆς θεότητος τοῦ Υἱοῦ· οὐδ᾿ αὖ πάλιν ἐγένετο τὸ γεννηθὲν ἡμῖν παιδίον εἶναι Θεόν, εἰ μὴ καὶ τὰ τῆς θεότητος ἦν κοινὰ καὶ τῆς ἀνθρωπότητος διὰ τὸ ἓν τῆς ὑποστάσεως. Οὕτως οὐδὲν κωλύει καὶ τὴν σωματικὴν λαμπρότητα κοινὴν εἶναι τῆς θεότητος τοῦ Υἱοῦ διὰ τὴν ἀνθρωπότητα, καὶ τὴν τῆς θεότητος λαμπρότητα κοινὴν εἶναι τοῦ σώματος αὐτοῦ διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως ἕνωσιν. Μὴ ταύτην μέντοι γε εἶναι ἐκείνην, μηδὲ ἐκείνην ταύτην, ἀλλ᾿ εἶναι τὴν σωματικὴν τοῦ Χριστοῦ λαμπρότητα δι᾿ ἐκείνην, πάσχοντος τοῦ σώματος τὰ θεῖα κατὰ τὸ ἀνάλογον ἑαυτῷ.

35. ια′) Πρὸς τὸ ἑνδέκατον ῥητέον, ὅτι οὐ μόνον τότε ἔδειξε τοῖς ἀποστόλοις τὴν δόξαν αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τοῖς προφήταις πρότερον, οἷον τῷ Ἡσαΐᾳ (ταῦτα γάρ φησιν· « Εἶπεν Ἡσαΐας ὅτε εἶδε τὴν δόξαν
fol. 9r αὐτοῦ »), τῷ Μωϋσεῖ (φησὶ γὰρ || οὕτω· « Καὶ τὸ εἶδος τῆς δόξης Κυρίου ὡς πῦρ φλέγον »). Καὶ ὅμως οὐδὲν τούτων ἦν τι ἐν τῇ οὐσίᾳ τοῦ Θεοῦ. Καθόλου γὰρ λόγῳ ὁ μέγας Διονύσιος ἀπεφήνατο, ὅτι πάντας τοὺς πρὸ νόμου καὶ μετὰ νόμον κλεινοὺς ἡμῶν πατέρας ἀγ-

1 Salm. VIII, 4. 7 en el ms. ἔννατον; en el 673 ἔνατον. 29-30 Jn. XII, 41. 30-31 Ex. XXIV, 17. 33 Pseudo-Dionisio, cfr. *De la Jerarquía celeste, IV, 2*: MG 3, 180 B.

32. Por lo que hace a la *objeción octava* decimos que el misterio de la resurrección, con todo lo que a ella se refiere (que es uno de los artículos de la fe), es de tal naturaleza, que « ni el ojo lo vió, ni lo oyó el oído, ni cupo jamás en el corazón del hombre ». Pero ciertamente que no por eso es increado. Porque aquello de: « Veré los cielos, que son obra de tus dedos », supone, a la verdad, un conocimiento del cielo diferente y hasta entonces no habido; mas no ciertamente que el conocimiento, que entonces tendrán los santos, del cielo y de la tierra y de las otras cosas tenga que ser increado, procediendo a todas luces de cosas creadas. De aquí se deduce que no hay dificultad en que una cosa sea tal que « ni el ojo la vió, ni la oyó el oído », y sea, con todo, creada.

33. Respecto a la *objeción nona* debe decirse que muy bien pudo aparecer entonces el Señor más esplendente en sí mismo y mostrar lo que ya de antes era, sin que por eso aquella luz estuviese en la esencia de Dios y fuese increada. Porque también con otras teofanías demostró lo que primero era, y ciertamente que ninguno de esos fenómenos, que descubrían a Dios, eran algo en su divina esencia.

34. Por lo que toca a la *décima objeción* diríamos que no sólo lo que era glorioso y procedía físicamente de la naturaleza divina se comunicó también al cuerpo, sino que también lo que era mortal y pasible y procedía de la naturaleza humana fué comunicado a la divinidad. Porque ni se diría que el Señor de la gloria fué crucificado — entendiendo por Señor de la gloria la divinidad —, si no se predicase de la divinidad del Hijo lo que es propio de su naturaleza humana; ni sería posible, al revés, que el Niñito nacido por nosotros fuera Dios, si la divinidad no se comunicara a la humanidad por razón de ser única la persona. Pues de la misma manera nada obsta que el esplendor corporal sea común a la divinidad del Hijo por su humanidad, ni que el fulgor de la divinidad se haga también común al cuerpo del mismo Cristo, dada la unidad de la persona. No, ciertamente, que la luz de la divinidad sea la de la humanidad, ni al contrario, sino que el resplandor corporal de Cristo proviene de aquella, en cuanto que el cuerpo recibe lo divino en la proporción que le es propia.

35. A la *objeción undécima* hay que responder que (el Señor) no sólo entonces mostró su gloria a los Apóstoles, mas que ya lo hizo antes a los Profetas; por ejemplo, a Isaías, según aquello: « Dijo

γελοι πρὸς τὸ θεῖον ἀνῆγον, διά τινων ἱερῶν καὶ τοῖς ὁρῶσιν ἀναλόγων ὁράσεων. Εἰ καὶ εἶδον οὖν τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ οἱ ἀπόστολοι ἐν ἐκείνῳ τῷ φωτί, ἀλλ᾽ οὐκ ἀνάγκη τι εἶναι ἐν τῇ οὐσίᾳ τοῦ Θεοῦ, ἢ ἄκτιστον.

Vat. gr. 1122 fol. 212v

Γ'.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

36. Ταῦτα εἰπὼν εἰς τὴν τῆς Ἐκκλησίας καθίημι χοάνην. Εἴ
fol. 213r τις οὖν λογογνώμων εἴη, διακωδωνιζέτω, κἂν μὲν εὕρῃ « ἁγνά, || ἀργύριον πεπυρωμένον, δοκίμιον τῇ γῇ, κεκαθαρισμένον ἑπταπλασίως », μὴ ὡς ἐμά, ἀλλ᾽ ὡς λόγια Θεοῦ δεχέσθω· εἰ δὲ ὑπηχεῖ τι κίβδηλον καὶ ἀνέψητον, παρασημαινέσθω καὶ δεικνύτω κἀμοί, μόνον μετὰ ἀγάπης, ἐκεῖνο ἐνθυμούμενος, ὅτι « δοῦλον Κυρίου οὐ δεῖ μάχεσθαι, ἀλλ᾽ ἤπιον εἶναι πρὸς πάντας καὶ διδακτικόν ». Κἀγὼ γὰρ μηδενὸς ἀγαθοῦ κτῆσιν ἡδεῖαν ὑπολαμβάνων ἄνευ κοινωνοῦ, τῆς ἀγάπης ἐκβιασαμένης, ἅπερ εὐσεβῆ πεπίστευκα εἶναι, εἰς κοινὸν ἅπασι προυθέμην, στερκτὸς μὲν διὰ τὴν τῆς ἀληθείας εὕρεσιν, εἰ δ᾽ [οὐ], ἀνεκτὸς διὰ τὴν προαίρεσιν. Εἰ μὲν οὖν ἀληθῆ τὰ εἰρημένα εἴη, λάβοιμι παρὰ Θεοῦ μισθὸν τὴν τῶν ἐντευξομένων πίστιν· εἰ δὲ ψευδῆ, τῆς προαιρέσεως ἔχοιμι γέρας τὴν πρὸς ⟨τὴν⟩ ἀλήθειαν ἐπάνοδον, ἧς μηδένα γένοιτο ἐκπεσεῖν χάριτι τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Ἀμήν.

7-8 Salm. XI, 7. 11-12 cfr. 2 Tim. II, 24. 12 ἤπιον ms. 15 οὔ] οὖν en el ms., lo mismo que en el Ambrosiano D 28 sup. f. 78v. 18 τὴν πρὸς τὴν] añadido este segundo τὴν, como está mejor en el ms. Ambros.

Isaías cuando vió la gloria del Señor », y a Moisés, que dice así: « Y el aspecto de la gloria del Señor como fuego ardiente ». Y, con todo, nada de esto era algo en la esencia de Dios. Porque, de una manera general, el gran Dionisio puso en claro que a todos nuestros Padres, los que tuvieron celebridad antes y después de la Ley, fueron los ángeles los que los llevaron a la divinidad por medio de algunas santas visiones, proporcionadas a su vista. Luego del hecho que los Apóstoles vieran la gloria del Señor en aquella luz (del Tabor) no se sigue necesariamente que fuera ella algo en la esencia divina, ni tampoco increada.

III.

Epílogo

36. Hecho este discurso, me someto al crisol (del fallo) de la Iglesia. Quien tiene buen juicio, examínelo, y si halla « algo limpio, plata depurada por el fuego, probada con la tierra, purificada siete veces », no lo tome como mío, sino como palabras de Dios; mas si algo suena a falso y (queda) sin cocer, indíquemelo claramente, sólo que sea con caridad, teniendo presente que « al servidor de Dios no le está bien litigar, sino, al contrario, mostrarse con todos amable, dispuesto a que otros le enseñen ». Porque yo no me hice a escondidas con la dulce posesión del bien, sin que otros participasen de ello, violentando así la caridad; sino que cuanto creí ser piadoso lo puse al alcance de todos, dichoso si había hallado la verdad y, si no, disculpable por la buena intención. Si, pues, las cosas que van dichas son verdaderas, Dios quiera recompensarme con que las den crédito cuantos toparen con este escrito; pero si son falsas, ojalá mi buena fe obtenga el honor de volver a la verdad, de la cual nadie jamás se aparte, con la gracia del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Amén.

The Writings of St. Symeon the New Theologian [1]

I have always been extremely puzzled by the fact that most of the writings of the greatest mystic of the Orthodox Church and one of the most outstanding personalities of the Byzantine world and literature, St. Symeon the New Theologian (949-1022 A. D.) still remain unpublished in their original Greek text [2], and that no scholar had yet been able to carry through the difficult but fascinating work of a critical edition. This is indeed a serious reflection not only on Byzantinists, but on Orthodox theologians, for St. Symeon, as is well known, is venerated by the Orthodox Church as one of her saints. But my work during the last few years on the manuscript tradition of the writings of St. Symeon the New Theologian does make clear the enormous difficulties of the undertaking. The writings of St. Symeon by their size, by their nature and by the complexity of their manuscript tradition make a critical edition of their text a long and complicated task demanding many years of intensive work, even when limited to a partial edition of his writings. The nature of these difficulties and problems will be discussed in this paper.

(1) Paper read at the meeting of the University of Oxford Byzantine Society on 18 November 1953. It incorporates a brief communication for the 9th International Congress on Byzantine Studies at Salonica, April 1953, *The Original Form and the Later Redactions of the Sermons of St. Symeon the New Theologian.*

Editor's note: The title "saint" is the non-Catholic author's.

(2) For those of St. Symeon's writings already printed or translated cf. my article *The Brother-Loving Poor Man* (Πτωχὸς Φιλάδελφος) — *The Mystical Autobiography of St. Symeon the New Theologian* in *The Christian East,* ii, 7-8 (1953-1954) 216 note 3.

The writings of St. Symeon (1) in the extant manuscripts may be divided into three main groups:

I. — *Sermons and Letters*

1. – 34 *Catechetical Sermons* (Κατηχήσεις or Λόγοι Κατηχητικοὶ = Cat.) followed generally by a *Thanksgiving* (Εὐχαριστία = Euch. 1) designated as Cat. 35 (2). This group consists of about 90,000 words, and the most ancient manuscript is Paris. gr. 895, 11th c. unfortunately very incomplete in its present state (3).

(1) The only published description of the principal groups of St. Symeon's writings, as we meet them in manuscripts, is to be found in the article by M. J. Gouillard, *Syméon le Jeune ou le Nouveau Théologien* in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XIV, 1 (1941) col. 2945-2946. M. Gouillard must certainly be credited with being the first scholar who has studied this question with some method (K. Holl was too unsystematic in his brief, although interesting, remarks on the subject to be of much help to further investigators: cf. his *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig 1898, 29 and 35). I should like to acknowledge my indebtedness to M. Gouillard for many important references to the manuscript tradition of St. Symeon's writings, although it must be added that M. Gouillard's description of St. Symeon's writings is often somewhat inexact and incomplete, in that many important manuscripts are omitted and there is no attempt to investigate the relationship between the versions of individual works in the different groups of writings. This paper is only in the nature of an interim report on a hitherto practically unexplored field.

(2) Although in the 15th c. Mosqu. 417 and in Vatic. gr. 1436 (16th c.) Euch. 1 is designated as Cat. 35, it can hardly be considered as a Cat. and an original part of the collection of Cat. In the 12th c. Coisl. 292 fol. 261v it is introduced by the words " Τοῦ αὐτοῦ " which is always an indication in this manuscript that the compiler is drawing from a new group of writings. And it is missing entirely from the collections of Cat. on Mount Athos, (all uncomplete, it is true) — i. e. Causocal. 11 (14th-15th cc) Dion. 220 (3754; 17th c.), and very probably, Vatop. 667 (15th c.) which seems to be similar to Dion. 220 (3154), although I regret that I have not yet received the microfilm which would enable me to check this. From internal evidence it is also clear that Euch. I is different in nature from the Cat. and could hardly be considered as suitable for use as a sermon. It has affinities with Euch. 2 (cf. infra I 5).

(3) It is difficult to understand why M. Gouillard (like most other scholars) omits to mention this ancient and beautiful manuscript. Perhaps this may be explained by the defective state in which Paris. gr. 895 exists at present. The first part (Cat. 1-9) is lost and the manuscript now begins with Cat. 10, designated by this number. Cat. 10 and the following Cat. 11 are preserved in their entirety. The end of Cat. 12

2. – 3 *Theological Orations* (Λόγοι Θεολογικοὶ = Theol.) consisting of about 8,000 words of text.

3. – 15 *Ethical Orations* (Λόγοι Ἠθικοὶ = Eth.) found in manuscripts always immediately after the Theol., consisting of about 64,000 words; the oldest manuscript for both Theol. and Eth. is Reg. Svec. 25, 11th c.

4. – Approximately 5 *Letters* (Ἐπιστολαὶ = Ep.) with 20,000 words of text. It is however difficult to draw a clear distinction between Letters and Sermons as some of the latter seem to be letters rather than sermons (e.g. Cat. 20). The oldest manuscript is Coisl. 292, 12th c.

5. – The *Second Thanksgiving* (Εὐχαριστία = Euch. 2) which is sometimes met with in manuscripts as an introduction to the Cat. (e. g. Mosqu. 417), but is more often found as an epilogue to the collections of Eth. (or Cat.) and Ep. or to the Hymns (1). A rather rare, but beautiful, piece of about 30,000 words. Similar in many ways to Euch. 1.

6. – 33 *Orations from the writings* (Λόγοι ἐκ τῆς συγγραφῆς = Or.) of St. Symeon with about 77,000 words of text. The oldest manuscript is Coisl. 292, 12th c. These have been translated into Latin by Pontanus and published in PG 120. 321-602. (Latin only).

7. – 24 Λόγοι ἐν κεφαλαίοις, which I should translate *Orations with titles* (= Or. Cap.), also taken "from the writings" (ἐκ τῆς συγγραφῆς) of St. Symeon. In length they are ordinary orations, not divided into sections and should not be confused with Κεφάλαια (Capita). They consist of about 39,000 words.

(last leaf), the whole Cat. 13 and the beginning of Cat. 14 are again missing (leaves lost from the manuscript). The second half of Cat. 14 and beginning of Cat. 15 are preserved, but the end of Cat. 15, Cat. 16 and 17 and first half of Cat. 18 are again lost. The whole of Cat. 19 is preserved, as also the first leaf of Cat. 20. Here the manuscript ends, all the following leaves having been lost. The importance of Paris, gr. 895 consists mainly in the fact that it shows that the collection of Cat., as found in the only two complete collections extant — i.e. the 15th c. Mosqu. 417 and the 16th c. Vatic. gr. 1436 (the 17th c. Ottob. 245-246 is simply a bad transcription of Vatic. gr. 1436) was already in existence in the 11th c. with exactly the same order and numeration of sermons (at least for the part perserved in Paris, gr. 895). All the other collections of Cat., even the 12th c. Coisl. 292, are strictly speaking selections with the omission of Cat. "identical" with the Or. (on these see below).

(1) On this note 2 (pag. 302).

8. – Some writings of doubtful authenticity as " On prayer and attention " (1), " Dialogue with a Scholastic " (2), etc.

(1) Edited by I. HAUSHERR S. J., in *Orientalia Christiana*, IX (1927) 150-172.

(2) The Greek text (with French translation) of the " Dialogue " was recently edited by P. Edouard DES PLACES S. J. in his article *Une Catéchèse inédite de Diadoque de Photicée* in *Mélanges Lebreton* II (*Recherches de Science Religieuse* XL (1952) 129-138). In this article P. des Places puts forward the idea that the " Dialogue " belongs in reality not to St. Symeon, but is a work of the 5th c. spiritual author, St. Diadochus of Photice. He bases this thesis on the fact that in some manuscripts (of 14th c. and later) the " Dialogue " is to be found among the writings of Diadochus, introduced by the title " Τοῦ αὐτοῦ. Ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις ". According to P. des Places internal indications are also in favour of such an attribution. This hypothesis was however not accepted by P. A. Wenger A.A. who insists on St. Symeon's authorship mainly for the same internal reasons. See A. WENGER, *Bulletin de Spiritualité et de Théologie Byzantine* in *Revue des Études Byzantines* X (1952) 129-171 (on p. 141). I would like to add the following considerations to the conclusions of P. Wenger which I accept in general. *a*) A later writing is much more often (erroneously or intentionally) attributed to an earlier author, than an ancient one is to a more recent. And in the case of St. Symeon we have already such an instance. His " Letter on the Confession " (= Ep. 1) is in many manuscripts attributed to St. John of Damascus, intentionally rather than erroneously, in order to give it more authority. On the contrary I cannot see the reason why a genuine work of St. Diadochus would be attributed to St. Symeon. *b*) The most ancient manuscripts (Hieros. Sab. 407 fol. 87, 12th–13th c. and Esphigm. 62 (2075), 13th c.) attribute the " Dialogue " to St. Symeon. Although P. des Places mentions many more recent manuscripts, he seems to ignore the existence of Hieros. Sab. 407, as well as Bodl. Misc. gr. 318, 14th c. which also attributes the writing to St. Symeon. *c*) From the " internal " arguments of P. des Places one at least seems to be based on a very free interpretation of the Greek text. Thus P. des Places translates εἰ γὰρ ἀκούεις παρεστάναι, ἀλλὰ τῷ θρόνῳ τῆς δόξης (op. cit. ll. 64-65 on p. 133) by " car si tu entends dire qu'il (Dieu) est présent, il l'est par le trône de sa gloire " (pp. 133-134), as if the subject of this sentence was " God " (in singular) and not " angels " (in plural) as the context shows it (οὐδεὶς γὰρ οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι, ποῦ ἐστιν ὁ Θεός ll. 62-64) and the use of the plural immediately after also (ἐξισχύοντες l. 67). The whole sentence should be more exactly translated: " car nul ne sait ou est Dieu, pas même les anges; car si tu entends dire qu'*ils* (= anges) se tiennent devant lui, mais c'est devant le trône de la gloire ". There is here no question of God's "présence par le trône de la Gloire (Chekina) " as P. des Places interprets this passage (op. cit., p. 137). His remarks on its similarity with a passage in the " Vision " of Diadochus seem therefore to be ill founded. *d*) In the

II. — “*The Chapters*” (Κεφάλαια = Cap.) (1).

III. — “*The Divine Hymns*” (2).

My work has been concentrated mainly on the manuscript tradition of the first group i.e. the Sermons and Letters and I

“Dialogue” we find on the contrary many characteristic features of St. Symeon's manner of writing. For instance the expression Ἄκουε συνετῶς (l. 37 on p. 133) which he uses so often in his sermons when he begins to speak on some difficult theological question. Or the even more typical quotation of a passage from St. Paul (1 Cor. 2. 11), as if it were the words of Christ Himself (ὡς αὐτὸς εἶπεν ὁ φύσει Θεὸς καὶ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ll. 90-92 on p. 134). In his writings St. Symeon quite frequently makes such inexact Biblical references apparently because of his approach to H. Scripture as constituting a single unit. Such little characteristic features incline me to consider the “Dialogue” as belonging to St. Symeon the New Theologian.

(1) Edited in part in *Philocalia*, 1st ed. Venice 1782; 2nd ed. Athens 1893, II. 151-172. This was reprinted in P. G. 120. 604-688 (with the addition of Pontanus' Latin translation of some of the Cap.).

(2) An incomplete and uncritical edition of the Greek text of the “Hymns” is to be found in the second part of the edition of the writings of St. Symeon the New Theologian by Dionysios ZAGORAIOS (1st ed. Venice 1790; 2. ed. Syros (= Smyrna) 1886). The first part of this book consists of translations in Modern Greek of other writings of St. Symeon. For detail on this see below; cf. note 2 (p. 298). A Latin translation by J. PONTANUS of a selection of 40 Hymns from the 16th c. manuscript Monac. gr. 177 was published in 1603 in Ingolstadt and reprinted in P.G. 120. 507-602. In this translation the Euch. 2 is to be found as Caput 40 at the end of the collection of the Hymns as a kind of epilogue (P. G. 120 595-602). Dr. Isidora ROSENTHAL-KAMARINEA considers it as Hymn 40 in her article *Symeon der Neue Theologe und Symeon Studites* in *Oekumenische Einheit* III (1952) 103-120 (on p. 119). It is difficult however to agree with this. From the metrical point of view Euch. 2 is not poetry in verse of a certain number of syllables as in all the Hymns of St. Symeon, but a kind of (partially) rhythmical prose such as St. Symeon often uses to write apart from his Hymns. It is not included in the complete collections of Hymns (see the List of the titles of Hymns by L. Allatius in P. G. 120. 300-305). In Vatic. gr. 1782, 16th c., Euch. 2 precedes the Hymns and is separated from them by another writing. It is here rather like an epilogue of the Theol., Eth. and Ep. which are in the first part of this manuscript. I suppose that the same thing could be said about Patmos. 427, 14th c., which seems to be the prototype of Vatic. gr. 1782. In Mosqu. 417 and Vatic. gr. 1436 the Euch. 2 is also connected with Cat. or Ep. and not with the Hymns. Dionysios Zagoraios, who always follows the manuscripts of Mount Athos, publishes the Euch. 2 as Oration (Λόγος) 91 (op. cit. ed. 2 part 1 pp. 518-523) and not as a Hymn. It is

shall therefore confine myself to this large collection with its 116 pieces comprising about 300,000 words (without the Dubia). The main problem which they present to an editor is the question of the relation between the Cat. on the one hand and the Or. and the Or. Cap. on the other. The intricacy of this problem is revealed by an examination and comparison of the contents of the Cat. and the Or (1).

K. Holl noted many years ago that there was some similarity between these two groups; they appear to be almost in the nature of two redactions, so that a passage of one sermon may be found with certain omissions and additions in an oration of another group, although in quite a different order and context. But neither Holl, nor any one of his successors, delivered an explanation of this interesting fact. Indeed Holl himself acknowledges that this was impossible without a better knowledge of all the available material (2). I have therefore attempted a comparative study of the Cat. and of the Or., and have obtained the following results.

The writings of the two groups may be divided into three classes:

1. – Seven sermons are identical in both groups, although occupying different places in the order of sermons in the group to which they belong. They are: Cat. 4 = Or. 32; Cat. 14 = Or. 26; Cat 15 = Or. 27; Cat. 24 = Or. 19; Cat. 25 = Or. 18; Cat. 26 = Or 25; Cat. 29 = Or. 30.

---

from this Modern Greek translations (as Oration 91) that Dr. Rosenthal-Kamarinea seems to know the Euch. 2 (and from its text as Hymn 40 in Monac. gr. 177).

(1) For some years I have been working on a critical edition of the Greek text of the Cat. and, in collaboration with Professor J. M. Hussey, hope to publish it in *Sources Chrétiennes*. As I have heard, P. J. Darrouzèt A. A. began also some time ago to prepare an edition of the Theol. and Eth. on the basis of papers left by the late Mgr L. Petit, who worked for many years on the manuscripts of St. Symeon. It may be therefore hoped that by such a divided and combined work the writings of St. Symeon the New Theologian will at last see comparatively soon the light of an edition. A critical edition of all his writings would be a task beyond the forces of a single person.

(2) Holl, op. cit. 29 and 35. Cf. my paper for the 9th Byzantine Congress at Salonica.

2. – In contrast there are about seven Cat. (Cat. 11, 17, 21, 31, 32, 33 and 35) and fifteen Or. (Or. 1-3, 5, 6 and 8-17) which seem to have no corresponding parts in the other group.

3. – A considerable number of Cat. (at least 21) and an important part of the Or. (about 11) are partially identical one with another, possessing identical passages in items of the opposite group, combined in a very complicated mosaic work by rearrangement with many additions and omissions, while other sections are peculiar to them without any corresponding part in the opposite group. Sometimes the Cat. and the Or. begin identically (e. g. Cat. 2 and Or. 28) and continue thus for a considerable length, but later separate (1). Thus Cat. 2 ceases to coincide with Or. 28, but after an interval begins to be identical with Or. 21. Sometimes on the contrary, sermons which are quite different at the beginning coincide in their second part (e.g. Cat. 10 and Or. 7). Passages from a number of sermons may be found in a single corresponding sermon of the other group. As an example of the complexity of structure of some of the Or., Or. 28 may be cited, which includes passages from six Cat. (Cat. 2, 3, 9, 19, 22 and 34).

(1) This is the reason why some scholars have considered as identical sermons which in reality are such only in their first part. Thus Holl for instance identifies Or. 28 with Cat. 2 (op. cit. 35). M. Gouillard speaks of ten Or. as identical with Cat. (op. cit. col. 2945), while in reality there are only seven. He erroneously identifies Cat. 2 with Or. 28, Cat. 5 with Or. 33 and Cat. 6 with Or. 7. The 12th c. compiler of Coisl. 292 was in that respect more exact and observant than all these modern scholars. In order to avoid repetition in his edition of Cat., placed by him at the end of the manuscript, he omits those Cat. which are entirely identical with the Or., already transcribed in the first part of the manuscript (Cat. 4, 14, 15, 25, 26 and 29). He includes however all these Cat. which are only partially identical with the Or. and although beginning in the same way as the Or., continue differently. He includes even — I suppose, by distraction — the Cat. 24, although the identical with it Or. 19 has been already transcribed by him in the first part of the manuscript (Regretfully, he makes only once such a distraction!). The compilers of Dion. 220 (3754) and, probably, of Vatop. 667 follow the same principle in omitting identical writings (generally Cat.), but they fail however to transcribe again those writings which are only partially identical one with another (e. g. Or. 33 and Cat. 5). And in contrast to Coisl. 292 they place the Cat., not the Or., in the first part of the manuscripts. It is most regrettable that all these compilers seem to prefer the Or. to the Cat. and nearly always omit the Cat. and not the Or. in their desire to avoid repetition.

Identical passages are often interrupted by short omissions or additions in the corresponding sermon, after which the text again begins to coincide (e. g. Cat. 6 and Or. 7). In other cases identical texts are placed in a different order. A sentence may be isolated from its context and placed in quite a different context or even in another similar sermon (1). The Cat. and the Or. are therefore in their greater part not paraphrases one of the other, or longer and shorter redactions, but, as already stated, they are a mosaic of identical pieces in different combinations, with many omissions and additions. Naturally, this does not apply to identical sermons or to those which are quite different.

An examination of the character and context of both groups reveals significant differences. The Cat. are sermons which were preached to the monks of the Monastery of St. Mamas in Constantinople by their Abbot St. Symeon the New Theologian. The Catechisms of St. Theodore the Studite may be considered as their literary prototype, although they differ greatly in style and spirituality. Each of them begins with the traditional address " Brothers and Fathers " and ends with a doxology. The occasion when they were delivered is often mentioned, or may be inferred from the contexts (e.g. Cat. 1 at the election of St. Symeon as abbot; Cat. 11 on the first Sunday in Lent; Cat. 13 at Easter). The names of the monks present, or belonging to the monastery, are sometimes mentioned (e. g. Anthony in Cat. 21 or Theophylactus in Cat. 19). When the preacher notices that his sermon is becoming too long, he stops and promises to continue it next time, as he actually does on occasion (see Cat. 30 and 31). Briefly, the Cat. preserve the original form in which they were actually delivered. On the contrary, all this concrete historical element is completely lacking in most of the Or. They have no address at the end; there are no names or indications of the occasions where they were given or of the persons to whom they were addressed. Everything is more vague and less definite (2).

(1) See the *Appendix* for a Table of Cat. and Or. indicating in more detail their reciprocal relations.

(2) Only those Or. identical with the Cat. sometimes preserve a kind of traditional address in their opening lines. E. g. " Brothers " in Or. 25 (= Cat. 26) and " Fathers and Brothers " in Or. 32 (in inverted order). The identical Cat. 4 uses exactly the same type of address, as the corresponding Or. 32, so that in this case it is difficult to distinguish

In general the Cat. have a more pronounced monastic character than the Or. At the same time they include sharply critical passages on contemporary monastic life and ecclesiastical dignitaries, which are not to be found in the Or. For instance, Cat. 7 and Or. 29 both speak of the necessity of renunciation, but the Or. omits from this common part two specifically monastic passages on the danger of attachment to relatives. Cat. 18 and Or. 24 speak in identical terms about the office of abbot as requiring spiritual gifts, so that nobody should strive to occupy it without a special call from God. But this central theme is preceded in Cat. 18 by a long and very interesting description of the intrigues and rivalries among the monks struggling for the election. Instead of this we find in Or. 24 only some general remarks on keeping the commandments. The passage in the Cat. has apparently been intentionally omitted as being too monastic and little edifying for laymen and replaced by moral generalities. Or. 20 may be cited for its omission of criticism of ecclesiastical dignitaries. Identical in its central part with Cat. 28, it leaves out a remark on bishops who proclaim themselves ' teachers of Israel ' without being illuminated by grace.

A similar attempt to produce something suitable for general use may be seen in the systematic omission in the Or. of all personal references to St. Symeon himself, so frequent in the Cat. Sometimes it is a personal introduction to the sermon, where St. Symeon speaks of his unworthiness or of his love for his spiritual children, which is lacking in the Or. which begin rather abruptly (e. g. Cat. 1, 7, 20 and corresponding Or. 22 and 23). Or there is a complete elimination of the personal element found in the Cat., as for instance sections in Cat. 1 lacking from Or. 22. In other cases the omission of the personal passages looks as though the redactor of the Or. has censured expressions capable of being misunderstood. Thus Or. 7 omits three passages from Cat. 6 where St. Symeon the New Theologian speaks of his spiritual father, St. Symeon the Studite, as a receptacle of grace, adding that he regarded himself as having received grace from " the

---

the Cat. and Or. type of this writing. In Or. 30 (= Cat. 29) the usual address " Brothers and Fathers " is also to be found. However it is placed not at the beginning (as in Cat. 29), but in the second line of this oration.

overflowing water" from this "receptacle" and is therefore capable of transmitting this gift to others. Such "boasting in the Lord", so characteristic of St. Symeon, is generally omitted from the Or.

Mystical confessions and revelations found in Cat. are generally toned down and shortened in the Or., if not completely omitted. Thus the description of the vision of light in Cat. 2 is omitted from the corresponding Or. 21. All the personal mysticism of Cat. 22. is also left out of Or. 28.

Other examples of censorship by the redactor of the Or. are evident. These are inspired rather by dogmatic considerations. For instance, the insistence on the connection of the power of remission of sins with spiritual worthiness in Cat. 28 is omitted from Or. 20. Reflections about the baptism of infants in Cat. 2 are also missing from Or. 21.

The Or. contain on the contrary many passages not to be found in the corresponding Cat. These may be reduced to two main types. There are supplementary Biblical quotations to confirm a thought common to both groups (e.g. quotations in Or. 28 wanting in Cat. 22), and then there are theological or moral commentaries on some difficult passages in the sermons, making them more precise and clear without adding anything essential or important.

If we now turn our attention from passages only to be found in one of the groups (the Cat. or the Or.) to the passages in them which seem to be identical in both, or to Cat. and Or. which seem to be identical in their whole, we shall soon notice that this "identity" is only relative and that significant differences distinguish both groups one from other even in their "identical" parts. They may be summarised as follows: 1) purely grammatical or stylistic alterations of the Or. text which seem to give it a more "atticizing" classical flavour (e.g. ἀνοιγῆναι in Or. 19 instead of ἀνοιχθῆναι in the corresponding place in Cat. 24) or to improve it by avoiding the repetition of similar words one near the other (e. g. in the sentence θέλω λέγειν πολλὰ καὶ ἀπορῶ λόγων of the Cat. 2, the Or. 21 substitutes ῥημάτων for λόγων); 2) frequent changes in the order of words might also often be explained by the same tendency of the Or.-compiler to polish the style (e. g. instead of εὑρεῖν βούλεται τὸν Θεὸν of Cat. 2 τὸν Θεὸν εὑρεῖν βούλεται in Or. 28); 3) much more important and interesting, there are other, rather rare, alterations in the Or. text which are apparently

inspired by theological considerations. Thus we find in Cat. 24 the following statement of St. Symeon: " When God will indwell and walk in us and manifest Himself to us sensibly (αἰσθητῶς perceptibly), then we see with knowledge (γνωστῶς, knowingly) what is in the box, that is to say, the Divine mysteries hidden in the Divine Scriptures " (compared by St. Symeon with a treasure locked in a box) (1). The same sentence in the Or. 19 uses instead of αἰσθητῶς (" sensibly ") the word εὐαισθήτως (clearly, easy to be perceived ") (2). The same thing also occurs in Cat. 2 and Or. 21. We find in Cat. text: " If we are worthy to see Him (Christ) here sensibly (αἰσθητῶς), we shall not die " (3). Here again the word αἰσθητῶς is replaced in Or. text by " εὐαισθήτως " (4). The reason for this alteration is obvious: the use of the expression " αἰσθητῶς " to describe Divine apparitions in the spiritual life provoked Messalian associations and might therefore be considered as suspect among the Orthodox. In this connection we are reminded of the 17th characteristic of the Messalian heresy as summarised by St. John of Damascus: " They (i.e. Messalians) say that it is possible for a man to receive sensibly (αἰσθητῶς) the Person (ὑπόστασις) of the Holy Spirit in all its fulness, certainty and actuality " (5). Or for an earlier period in Theodoret of Cyrus " (They teach that) the most Holy Spirit manifests (ἐπιφοιτᾶν) Himself sensibly (αἰσθητῶς to the senses) and signifies His presence visibly (ὁρατῶς) " (6). No doubt, there is an essential difference between the meaning of " αἰσθητῶς " in St. Symeon's writings and its Messalian meaning, where it was connected with the whole ascetic practice and dogmatic belief of this peculiar spiritual heresy, which is entirely alien to St. Symeon. Thus, for instance, St. Symeon speaks of the vision of Christ while the Messalians taught an hypostatic apparition, or rather " receiving " of the Holy Spirit. However, the word " αἰσθητῶς " became suspect by its associations and as such could provoke scandal. And that this was so may be guessed

(1) Cf. Coisl. 292 fol. 250r; Vatic. gr. 1436 fol. 177r; Vindob. theol. gr. 274 fol. 202v.

(2) Cf. Coisl. 292 fol. 36v; Coisl. 291 fol. 70r.

(3) Cf. Coisl. 292 fol. 212v; Vatic. gr. 1436 fol. 17v.

(4) Cf. Coisl. 292 fol. 44r; Coisl. 291 fol. 84v.

(5) *Haer.* P. G. 95. 732 B. Cf. Timothei CP. *Haer.* P.G. 86.48 C.

(6) *Hist. Eccl.* 4. 11. 8 (ed. L. Parmentier. Leipzig 1911, 231. 7 f.; P.G. 82. 1145 A).

from the curious fact that in the Bodleian manuscript Canon. gr. 15 of the Cat. 24 the word " αἰσθητῶς " is erased and a white place left in its place ([1]). Obviously a kind of censorship has been exercised by a scandalised reader. The Or. deal with this by substituting " εὐαισθήτως ", in the place of the suspect word. This constitutes a slight alteration of the expression but has the advantage of avoiding a term which figures in St. John of Damascus' list of Messalian errors. It is also worth noting that some of the Cat. manuscripts ([2]) differ from the rest on this point in that they substitute " εὐαισθήτως " for " αἰσθητῶς " as in all the manuscripts of the Or. text.

All these observations permit us to suggest the following conclusions. The Or. are the result of a later rearrangement and revision of the Cat., destined for a wider public. Their compiler was guided in his work by considerations of spiritual profit and greater intelligibility. He therefore eliminated from the Cat. their monastic and personal character and the reason for their delivery, as being devoid of general interest. He softened or excluded mystical passages and eliminated sharp criticism as unedifying. He tried to polish the style of the Cat. and to exclude from them expressions which appear suspect by their associations with condemned doctrines and to substitute in their place slightly different alternatives in order to avoid possible misunderstanding and scandal. He then reconstructed the sermons by casting them in a more systematic form in accordance with moral themes and providing them with supplementary Scriptural texts. With great skill and unquestionable ability he performed this mosaic reconstruction of the Cat., into the Or. with bits borrowed from various Cat., but he completely destroyed that organic unity and personal character which most of the Cat. possess in such a high degree. For instance, two of the most beautiful, Cat. 1 and 34 (" on the Talents not to be hidden "), in the Or. are dispersed into little pieces and deprived of their personal passages, thus losing all their vitality and charm. Generally, speaking, we find in the Or. a pale, impoverished, pedestrian and watered representative of the doctrine of St. Symeon the New Theologian. And his holy and unique personality, so

([1]) Cf. fol. 73r. It would appear from the size of this blank that it is " αἰσθητῶς ", not " εὐαισθήτως " which has been erased.

([2]) As Cromw. 8 for Cat. 24 and Vallic. 42 (C 72) for Cat. 2.

striking and dominating in the Cat. (e. g. Cat. 21 on the death of Brother Anthony, entirely omitted in the Or.) almost completely disappears in this compilation. This compiled, derivative, secondary character of the Or. is clearly indicated by the very title they bear in the best manuscripts Ἐκ τῆς συγγραφῆς (from the writings) τοῦ ὁσίου... Συμεὼν etc. (1). Thus the editor does not pretend to give us the sermons as they have been written by St. Symeon, but rather extracts (and adaptations) chosen " from his writings ".

For their literary form the Or. may be compared with such Byzantine compilations as the Homilies of St. Basil by Symeon Metaphrastes, or the 150 Chapters extracted by the same author from the writings of Macarius, or the 500 Chapters of St. Maximus Confessor, probably compiled from his works by Antonius Melissa. Though not an original work of St. Symeon the New Theologian, the Or. still retain some importance as a source of our knowledge of him. Their redactor seems to have used for his compilation not only the 35 Cat., but also other writings of St. Symeon. This would explain why certain Or. are entirely different from the Cat. He has thus preserved important and genuine material, which does not exist in any other source. This is the principal value of the Or. for the study of St. Symeon. Moreover the Or. not seldom preserve a better reading of corresponding passages in Cat., where the text sometimes seems to be corrupted by mistakes of copyists, so that it is possible to establish it in a correct form only with the help of the Or. manuscripts. Thus the use of the " second redaction " is essential for any critical edition of the text of the original version i.e. the Cat. It is of course important to use the Or. with great caution as the materials preserved only in them have probably undergone a similar process of transformation as their parts borrowed from the Cat.

(1) Cf. Coisl. 292 fol. 4r; Coisl. 291. fol. 1r. As the first pages of the 14th c. collection of Or., Ambr. gr. 678 (Q 50 sup.) are unfortunately lost, it is difficult to say with certainty what kind of inscription it has in its πίναξ, now missing. However from an inscription on fol. 159r (at the end of Or.) " Λόγοι ΛΓ' συγγραφέντες παρὰ τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν " it is possible to suppose that its πίναξ also had " Ἐκ τῆς συγγραφῆς ". The oldest instance of a single Or. with such an inscription is to be found in Esphigm. 62 (2075), 13th c., where Or. 19 is introduced by the words " Ἐκ τῆς συγγραφῆς ", and has obviously been selected from a collection of Or. having a similar inscription.

Λόγοι ἐν κεφαλαίοις or " Orations with titles " (Or. Cap.).

The following interim report may be added on this group of writings.

As in the Or., the collection of Or. Cap. usually bears the inscription " Ἐκ τῆς συγγραφῆς τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν etc. (1), " *From* the writings of St. Symeon ", thus indicating we have here a kind of selection from the writings of the saint and not necessarily his original writings themselves. And it is remarkable that both groups (Or. and Or. Cap.) often follow one another in the same manuscript which consists of these alone (2).

Of the 24 Or. Cap. at least seven possess passages which are to be found in Cat., although sometimes in a different order or combination. Thus Or. Cap. 10 partially coincides with Cat. 9 and 20, Or. Cat. 13 with Cat. 27, Or. Cap. 14 with Cat. 2, Or. Cap. 21 with Cat. 32, Or. Cap. 22 with Cat. 3 and 7, Or. Cap. 24 with Cat. 33 etc. Such examples will probably be added to in the course of further investigation. It seems however that the greater part of Or. Cap. uses material which is not found in the Cat.

The principles which guided the compiler of Or. Cap. for his work seem to have been similar to those in the Or. Generally speaking, personal passages are omitted. Thus, for instance, the Or. Cap. 24 includes in itself nearly the whole Cat. 32 (" together with parts of Cat. 34) except for a small passage where St. Symeon, " boasting in the Lord ", speaks of the gifts of grace received by him from his spiritual father. He considers it his duty to make this known to his fellow-men so that they may also seek for such gifts. This passage is entirely omitted from Or. Cap. 24.

In contrast however to the Or., where the additional passages in similar sermons seem to be in the nature of a commentary on the Cat. text by their compiler without great interest or originality, there are passages in Or. Cap. which it would perhaps be difficult to consider as an interpolation of their redactor, but might rather be genuine pieces of the original text of the Cat., missing in their existing manuscripts, and probably excluded from them because of their bold, realistic and sometimes crude character. If so their

(1) For instance, Taur. gr. 37; Vallic. 67 (ε 21) fol. 269r; Reg. Svec. 21 fol. 1r.

(2) Reg. Svec. 21; Pantocr. 247 (2107).

preservation in Or. Cap. is somewhat paradoxical in view of the general tendency of this collection. So far the only example of this kind yielded by my study of the Or. Cap. is the following passage of Or. Cap. 21, missing in Cat. 34 which Or. Cap. 21 reproduces exactly. Here is the quotation: " As a woman has no need to learn from another that she has conceived in her womb, but she knows of herself and in herself, because her period has stopped, from the leaping of the baby inside her and from the abstinence from much food, that she has conceived, in the same way a soul, when Christ indwells in it through the Holy Spirit, has no need to learn of this from an other. For it immediately sees that the unclean blood of its usual passions has stopped, and the appetite for much food has ceased and all pleasure is hated more than every thing else. And then having become the bearer of the Spirit (πνευματοφόρος), it says to God in the words of the prophet, " Through Thy fear, O Lord, we have received in the womb and have been in travail and have brought forth the Spirit of Thy salvation on our soul, earth " (1).

Finally, it is important to notice that although the Or. and Or. Cap. often use passages from one and the same Cat. (e.g. Or. 28 and Or. Cap. 21 from Cat. 34), they never both use the same passage in their texts, but always a different one. This presupposes in the compilers of Or. and Or. Cap. mutual knowledge of their work (or at least the knowledge of the later one of the work of his predecessors) (2).

In conclusion, the Or. Cap. may then also be considered as a " second redaction " of Cat. and of other writings of St. Symeon unknown to us. They do not differ much in spirit from the parallel redaction of the Or., but seem to have preserved more material unknown in direct transmission and even passages omitted in the existing text of the Cat. This is their principal value and interest. However as a general rule they also give a rather watered-down and diluted version of St. Symeon's writings and personality. We

(1) Reg. Svec. 21 fol. 82v.

(2) Further study of the Or. Cap. has shown me that there are some exceptions to this rule. Thus Or. Cap. 14 and Or. 21 both use the same passages from Cat. 2 (in their final parts). However, these exceptions may be explained and the mutual knowledge of the compilers of Or. and Or. Cap. (or of one of them) seems not to be put in doubt by these facts. It would be too long to enter into this question in the present notes.

may add that this collection never achieved the popularity of the Or., which exist in a great number of manuscripts and have unfortunately to a great extent eclipsed the Cat. On the contrary the manuscripts of the Or. Cap. are comparatively rare (1).

It is possible to make only very tentative suggestions about the author of the " second redaction ". Certainly, the pleasantest and easiest solution would be to ascribe it to Nicetas Stethatus, the disciple and biographer of St. Symeon the New Theologian, as Holl has already suggested (2). Such a supposition is not entirely outside the bounds of possibility, but there are however serious difficulties in the way of accepting it. Firstly, Nicetas suggests to us in his *Life* of St. Symeon that he has confined himself to an exact transcription of the writings of his spiritual master (3). Secondly (and this is more important), in enumerating the writings of St. Symeon, Nicetas always speaks of the Cat. and of other writings of St. Symeon, some still extant some now lost, but he

(1) We possess at least eleven complete collections of Or. in manuscripts dating from 12th to 18th c.c., but with the loss of the 15th c. Taur. 37 we appear to have only two complete collections of Or. Cap., namely the 16th c. Reg. Svec. 21 and the 17th c. Pantocr. 247 (2107). Partial collections and single Or. Cap. may hovewer be found in much older manuscripts, as e.g. for Or. Cap. 14 in the 12th-13th c. Hieros. Sab. 407 fol. 94r-97r (according to the new foliation by the Expedition of the Library of Congress, cf. *Checklist of Manuscripts in the Libraries of the Greek and Armenian Patriarchates in Jesrusalem*, Washington 1953, p. x).

(2) Op. cit. 22.

(3) Cf. *Vie de Symeon le Nouveau Theologien*... ed. by P. Irénée Hausherr S. J., in *Orientalia Christiana*, XII (1928) ch. 131. ll. 11-13 and ch. 150 (of the Greek text by Nicetas Stethatus). We also learn from this chapter that Nicetas' disciple John once saw in a dream how St. Symeon the New Theologian after his death interpreted his writings " from mouth to mouth " to Nicetas (τὰ τῶν ἰδίων σχεδῶν ὑποδεικνύοντα τούτῳ καὶ γνησίως στόμα πρὸς στόμα περὶ τούτων διαλεγόμενον ibid. ll. 19-21). This is commonly used in Byzantine hagiology to mean that a disciple is exactly interpreting or transmitting the writings of his master. See, e.g. the similar episode in the " Life " of St. Proclus of Contantinople who also once had a vision of St. Paul dictating to St. John Chrysostom the exegesis of his epistles (Nicephorus Callistus. *Hist. Eccles.* 14. 38 — P. G. 146. 1185 C. Or with many interesting details in the " Life " of St. John Chrystostom by Georges of Alexandria, cf. 27, edited by Savilius, *S. Joannis Chrysostomi Opera*. Eton 1612, v. VIII, p. 192-194. I thank sincerely R. P. F. Halkin S. J. for indicating to me this last reference).

never mentions the Or. or Or. Cap (1) If he had been the author of the second redaction, designed as a substitute for the first, the contrary would be natural. The Or. and the Or. Cap. seem to have been unknown to Nicetas and probably appeared after his death (i. e. after 1055 A.D. at the earliest). As the Or. exist as a complete and well constituted collection in the 12th c. manuscript Coisl. 292 (2), it may be suggested that they were compiled from the writings of St. Symeon the New Theologian by an unknown redactor at the end of 11th or beginning of the 12th century. We do not possess similar evidence for the early compilation of the Or. Cap., but it seems unlikely that their compilation belongs to a later period (3).

" *The middle version* "

Some of the Cat. manuscripts divide themselves from the majority of the other manuscripts of this group and coincide in important places with the Or. text, as we have seen in two manuscripts in the case of the words " αἰσθητῶς–εὐαισθήτως ". This

(1) *Vie...* ch. 37, ll. 11-15; cf. 133, ll. 33-38.

(2) HOLL (op. cit. 30) and I. HAUSHERR (*Vie* p. XIII) erroneously considered that this manuscript belonged to the 14th c., but it is attributed by later scholars to the 11th-12th c.; cf. R. DEVREESSE, *Bibliothèque Nationale. Le Fonds Coislin,* Paris 1945, p. 274. Personally I would suggest the 12th c., as the text and the composition of this manuscript point to a later stage of development than the 11th c. Paris, gr. 895.

(3) Prof. Dr. F. Dölger in a letter suggests that the two " redactions" may perhaps constitute parallel " working over " (Bearbeitungen) the original material left by St. Symeon the New Theologian, the Cat. being a collection of addresses for an abbot to his monks, while the Or. an arrangement for a book of sermons destined for a larger public and therefore prepared " ad usum delphini ". Dr. Dölger also thinks that Nicetas could quite probably be the compiler of both redactions. I would not entirely exclude such a possibility and readily admit that the Cat. are also a " Bearbeitung " of rough material, although in a considerably less degree and much nearer to the original than the Or. It is however difficult to admit that the same person is behind both redactions. The personal and specifically monastic passages could perhaps have been omitted by Nicetas in the edition of Or. as not being suitable for a book of sermons, but how could one and the same person maintain in one redaction the wording αἰσθητῶς while substituting " εὐαισθήτως " for it in the other, such an alteration obviously having the sense of theological censorship of an expression considered as suspect? This to me seems very improbable.

seems to show that the composition of the Or. is not the result of a direct rearrangement and adaptation of the original text of the Cat., but that a previous revision of this text had already taken place, probably confined to some few expressions capable of being misunderstood or to purely stylistic emendations. The 14th c. Bodleian manuscripts Cromw. 8 with its selection of 12 Cat. may be considered as the most important representative of this " middle version ".

Theological and Ethical Orations

Both groups of these Or. are always found in manuscripts together and exist only in one version, which seems to be more or less the original, and no attempt at their rearrangement or adaptation has been (as far as is known) ever undertaken as in the case of the Cat. Some extracts from the Eth. are however found in the Cap. (Κεφάλαια, not to be confused with Or. Cap.), which may be — in part at any rate — a kind of selection from the Eth. This question however requires further investigation.

The Name of St. Symeon

An analysis of the writings of St. Symeon into the groups where they are to be found in manuscript tradition and consideration of their redaction in particular, may be of great help in elucidating the much debated question of the traditional name of St. Symeon (ὁ Νέος Θεολόγος, ὁ Νέος καὶ Θεολόγος, ὁ Θεολόγος simply and so on), as well of the origin and significance of all these terms. Dr. H. G. Beck has recently tried to summarize this long, but rather sterile discussion, opened more than fifty years ago by E. Ehrhard (1) and he has put forward his own solution in an article " Symeon der Theologe " in the *Byzantinische Zeitschrift* (2). Dr. Beck's article certainly makes an advance on the works of his predecessors, it is however difficult to accept all its conclusions. Dr. Beck does not sufficiently distinguish the sources he is using, neither does he attempt to connect the various appellations of the saint found in manuscripts with the group of

(1) In his review on HOLL, *Enthusiasmus und Bussgewalt* in *Byzantinische Zeitschrift*, XI (1902) p. 178, note.
(2) *Byz. Zeitschr.*, XLVI (1953) 57-62.

writings where they occur [1]. As a result of making a comparative study of this kind I would suggest the following conclusions.

The two forms of St. Symeon's name which have the oldest tradition and occur in the early groups of his works are ὁ Νέος Θεολόγος and ὁ Νέος. The form ὁ Νέος Θεολόγος is especially connected with the Group of Cat., where without exception it always occurs in their title. The oldest instance in this group is the Coisl. 292 fol. 208r and 209r, 12th c. Unfortunately the 11th c. Paris, gr. 895 is now without any beginning, so it is impossible to say which form it used. This form " ὁ Νέος Θεολόγος " is also quite commonly used in the other great collection of St. Symeon's sermons, the Eth. (but not in the Table (πίναξ) which often preceeds them), as in the most ancient manuscript of St. Symeon's writings which we possess, 11th c. Reg. Svec. 25 fol. 28v. The same form also occurs in the title of the " Life " of St. Symeon written by his disciple Nicetas Stethatos thirty years after the death of the saint, but not in the text of the " Life " itself [2]. On the contrary the form " ὁ Νέος " is always used in the title of the Theol. of St. Symeon in the form " Τοῦ ὁσίου καὶ μεγάλου πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ Νέου ". Here the earliest evidence is again the same 11th c. Reg. Svec. 25 fol. 1r. The omission of the word " *Theologian* " in the title of " *Theological* " Orations is certainly not fortuitous and may possibly be explained to a certain degree by the desire to avoid repetition of two similar words almost next to each other. It would indeed constitute an intolerable tautology to write " Τοῦ ὁσίου καὶ μεγάλου πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου... Θεολογικὸς Α' ". And this throws light on the fact that the only other group of sermons where the

(1) Thus in quoting from Coisl. 292 the various forms of St. Symeon's appellation, Dr. Beck does not make any attempt to ascertain in which part of this manuscript these forms occur, whether in the Or., or the Theol.-Eth., or the " Life " or in the Cat. (all of which are in this manuscript). It is also curious to note that Dr. Beck quotes 17th-18th c. manuscripts of little importance, while he omits to mention, I would say systematically, the oldest and basic manuscripts. Thus he completely ignores the 11th c. manuscripts Reg. Svec. 25 and Paris. gr. 895. He quotes the 17th c. Ottob. 245, but he omits the most important Vatic. gr. 1436, from which Ottob. 245 is only a bad transcription. And while he cites the 18th c. Hieros. Sab. 206, he omits the 12th-13th c. Hieros. Sab. 407.

(2) Cf. Coisl. 292 fol. 180r.

short form " ὁ Νέος " is also used are the Eth. which, as we know, always immediately follow the Theol. in the manuscripts (1). It seems probable that the Eth. have been influenced (" contaminated ") in their use of the form " ὁ Νέος " by the preceeding Theol. This preference for the short type is however confined to the Table (πίναξ) of these orations, not to the title of the Eth. themselves. Thus the 11th c. Reg. Svec. 25 writes " τοῦ Νέου " in the Table (πίναξ) of the Eth. (2), but two pages later at the beginning of the 1st Eth. the full name " τοῦ Νέου Θεολόγου " is used (3). Further in the 14th c. Coisl. 291 the word " Θεολόγου " is added to the Table, being written in over the line apparently by the same hand, but in black ink in the red inscription (4), while in the beginning of the Eth. themselves the scribe simply writes " Νέου Θεολόγου " (5). In Cromw. 8 the scribe writes in both cases " τοῦ Νέου Θεολόγου " (6), although keeping " τοῦ Νέου " for the Theol (7). Except for this, the only other place where the short name " ὁ Νέος " occurs seems to be the already mentioned Euch. 2, which in 16th c. Vatic. gr. 1436 is also introduced with the words " Τοῦ ὁσίου καὶ μεγάλου πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ Νέου " (8). This writing, which has no definite place in the existing manuscripts, may originally have been connected with the group of Theol. and influenced by them in the use of the short form (9). Thus though the short form " ὁ Νέος " cannot be entirely denied an early and traditional usage in certain groups of writings, it is clear that the full name " ὁ Νέος Θεολόγος " is connected with the earliest and most characteristic collection of the writings of St. Symeon, i.e. the Cat. (and, we may add, the

(1) E.g. Reg. Svec. 25; Coisl. 292; Coisl. 291.
(2) Fol. 26v.
(3) Fol. 28v.
(4) Fol. 158v.
(5) Fol. 160r.
(6) P. 120.
(7) P. 88.
(8) Vatic. gr. 1436 fol. 304r; but not in Mosqu. 417 and Vatic. gr. 1782.
(9) It is therefore difficult to agree with M. GOUILLARD who sees in Euch. 2 " l'action de grace *initiale* " of the Cat. (op. cit. col. 2945). With the single exception of Mosqu. 417 this writing is never placed by the manuscripts in the beginning of the collection of Cat. and it might be added, but for the fear of arguing in a vicious circle, that the form of appellation used by Euch. 2 is the best proof that it did not originally belong to the Cat.

Eth.) and it also preserves the original form of his name which was merely abbreviated for stylistic reasons in the Theol.

It is only necessary to consider here two of the other forms of St. Symeon's name which exist in manuscripts, or have been invented by scholars, namely " Συμεὼν ὁ Νέος καὶ Θεολόγος " (= Symeon the Young *and* Theologian) and " Συμεὼν ὁ Θεολόγος " " Symeon der Theologe ", as Dr. Beck's proposes in his article. Ehrhard was the first scholar to find in manuscripts the form " Νέος καὶ Θεολόγος " and he believed that he had discovered the original form of the saint's name (1). This view was contested by P. M. Jugie who practically denied the existence of this form of the name and suggested that it was an erroneous reading by Ehrhard or at best a fortuitous mistake of the copyist (2). But an examination of the groups of writing where this form " *and* Theologian " is found immediately illuminates the problem and suggests a solution to the point at issue between the two scholars. The form " καὶ Θεολόγος " is certainly not a misreading or a fortuitous mistake, but it is far from being an original form, as the only group of writings where it occurs and is more or less systematically used are precisely those writings which belong to a second redaction i.e. the Or. and the Or. Cap. It occurs in all the best early manuscripts of these two collections in the form " Ἐκ τῆς συγγραφῆς (from the writings) τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ Νέου καὶ Θεολόγου " (3).

(1) In his review on Holl, cf. note 29. And in his review on I. Hausherr, *Vie* in *Byz. Zeitschr.* XXXIII (1933), 382. Dr. Beck calls even this form of appellation " καὶ Νέος " " *Die Pièce de résistence* der Ehrhardschen Deutung " (op. cit. 58). On the same question of the appellation of St. Symeon see also P. Halkin in his review on Hausherr op. cit. in *Analecta Bollandiana* XLVIII (1930) 201, and the review of A. Ehrhard on L. Petit *La vie et les œuvres de Syméon le nouveau théologien* in *Byz. Zeitschr.* XXVIII (1928) 444. Further details on this discussion are to be found in the article of Dr. Beck, 57-58.

(2) *Echos d'Orient* XXX (1931) 179. Ehrhard answers thus " Meine Hinweisung auf die Fassung in dem Codex Paris. gr. 292 Συμεὼν τοῦ Νέου καὶ Θεολόγου will M. Jugie freilich nicht auf einen Lesefehler zurückführen; sie sei aber eine einmalige Ausnahme " (*Byz. Zeitschr.* XXXIII (1933) 382). The statement in the last part of this sentence is, as will be shown below, wrong. The form " καὶ Θεολόγου " occurs quite often in manuscripts and is not an exception.

(3) For instance, in Coisl. 292 fol. 4r and 5r, Coisl. 291 fol. 1r for the Or. and in Vallic. 67 (ε 21) fol. 269r and Paris. gr. 1010 fol. 195r for the Or. Cap.

Apart from the writings of the second redaction I do not know of any other group where this form is used, so that its presence may be considered as a sure sign that we are dealing with a writing of the second redaction (1). And there can be little doubt that we meet here one of those apparently minor but nevertheless very significant and intentional alterations which the compilers of the second redaction introduced with such skill into the original text in order to water it down by eliminating anything that might be misunderstood. They clearly thought that the expression " Νέος Θεολόγος " might be misinterpreted and therefore they separated " Νέος " and " Θεολόγος " from each other by the conjunction " καὶ ", thus giving the whole expression an essentially different meaning (" Young and Theologian " instead of " New Theologian "). It may be added that the appellation " Νέος Θεολόγος ", was already so well established by tradition that this attempt by the compilers of the second redaction to alter it was never completely successful even among these writings of the second redaction. Thus the form " Νέος Θεολόγος " is found reappearing again in later manuscripts of the Or. (2).

As far as concerns the form " ὁ Θεολόγος " (without the " Νέος ") which Dr. Beck suggests in his article, I consider that there are grave difficulties in the way of accepting it. It is alien to the tradition and as far as I know not to be found in the manuscripts of the writings of St. Symeon. Dr. Beck has not been able to cite a single reliable instance of its use (3). He at-

(1) The only apparent exception from this rule might be the Hieros. Sab. 407, where the Cap. seem to be introduced by the title " καὶ Θεολόγου " (fol. 61v) though the manuscript is accessible to me only in the microfilm which is extremely pale and difficult to read at this place. However, if we remember that the two following writings in the manuscript, Or. 28 and Or. Cap. 14 (entitled simply by " Τοῦ αὐτοῦ " fol. 87v. and 94r), are both of the second redaction and that the Cap. themselves might quite probably be a later selection from the writings of St. Symeon, then the case of Hieros. Sab. 407 (if my tentative reading is correct) rather confirms the thesis that the form " καὶ Θεολόγος ' is a sign of the second redaction.

(2) For instance, the 16th c. Monac. gr. 177 fol. 1r.

(3) The only two instances of this form which Dr. Beck can produce (op. cit. 58 note 2) are not taken directly from manuscripts, but in the case of Nicephorus the Monk from his " De custodia cordis ", as it is printed in P. G. 147. 959B (a reprint from the *Philocalia*), and for Vatop. 667 from the *Catalogue of the Manuscripts of the Monastery Vatopedi* by

tempts instead to support his hypothesis by arguing that the form " ὁ Νέος Θεολόγος " does not occur in the " Life " of St. Symeon written by his disciple Nicetas Stethatus, who calls him simply " the Theologian ", as the saint was apparently known among his contemporaries (1). This however is not quite exact. Even if we exclude the name " τοῦ Νέου Θεολόγου " which occurs in the title of the " Life " on the ground that this may not have been written by Nicetas himself (although it is to be found in the oldest manuscript of the " Life ", the 12th c. Coisl. 292), it is clear from the text itself that Nicetas not only characterizes St. Symeon as a " theological father " (τοῦ θεολόγου πατρὸς) (2), but compares and to some extent also contrasts him with the *earlier* theologians (θεολογήσας ἐπίσης τοῖς πάλαι θεολόγοις) (3), describing him as a " younger theologian ", as he was most probably known among his contemporaries. In another place Nicetas compares him in the same way with St. John the Evangelist, " The Theologian ", " he theologized as the Beloved " (ὡς ὁ ἠγαπημένος

SOPHRONIOS EUSTRATIADES and ARCADIOS (Cambridge, Harvard 1924, p. 133). Both sources, especially the second, are unreliable. But even if their accuracy is admitted, it seems obvious that we have to deal here with drastic abbreviations of compilers of copyists and not with an exact appellation of the saint. Thus Nicephorus in his ascetical florilegium on the prayer of the heart, some lines before quoting an extract of St. Symeon under the heading " Συμεὼν τοῦ Θεολόγου ", introduces a quotation of St. John of Carpathus with the single word " Καρπαθίου " (P.G. 147. 959 A.) It seems obvious that the copyist of Vatop. 667 omits " Νέου " in a similar desire to be brief, just as he omits the word " saint " from his title of the " *Life* " Βίος Συμεὼν τοῦ Θεολόγου, ἡγουμένου τῆς Ξηροκέρκου μονῆς (fol. 1r). He does however use " τοῦ Νέου Θεολόγου " in the title of the sermons of St. Symeon (fol. 52r of the same manuscript). It is moreover worth noting that the treatise of St. Symeon (or rather Pseudo-Symeon) " Ἄδειαν εὗρεν ὁ διάβολος ", quoted by Nicephorus in his florilegium, is found in the writings themselves of St. Symeon under the heading " Τοῦ Νέου Θεολόγου " (e.g. Monac. gr. 315, 13th c., and Vindob, theol. gr. 274 fol. 185r, 14th c.), just as the title of the " Life " of St. Symeon also has " Τοῦ Νέου Θεολόγου " in the 12th c. Coisl. 292 fol. 180r. And in Vatic. gr. 735, 14th c., the treatise of Nicephorus has the quotation of St. Symeon under the heading " Τοῦ Νέου Θεολόγου " (fol. 317r).

(1) " So nennt ihn der erste Zeitgenosse, der über ihn gehandelt hat, nämlich sein Biograph Nicetas Stethatos " BECK, op. cit., 59.

(2) *Vie*, ch. 151, l. 13; ch. 152, l. 12.

(3) *Vie*, ch. 150.

ἐθεολόγει) (1), he says of St. Symeon. But generally speaking it seems that Nicetas does not intend to give us anywhere in his "Life" an exact appellation of his saint (except perhaps in the title, if indeed that was composed by him and there seems no serious reason to doubt this), but rather to try to describe the character of his spiritual father. Thus he even avoids calling him by his name Symeon, when he describes him as a "theological father". For instance he simply says "τοῦ θεολόγου πατρὸς" without the addition of the name Symeon (2). And the grammatical form that he uses here (θεολόγος as an adjective referring to πατρὸς, not as a substantive) makes it more difficult to add any other adjective, as "νέος", even if Nicetas wanted to do so. And in the only passage of the "Life" where Nicetas uses the word "theologian" as a substantive (τοῖς θεολόγοις ὁ θεολόγος) (3) when using immediately after the epithets "confessor", "priest-martyr" and "great teacher of the Church", Nicetas clearly shows that he is more concerned to give us a kind of rhetorical description of the virtues of the saint than to cite his exact appellation. At the same time to speak of him as a "theologian" who after his death joined "the theologians" of the Church is practically the same as to consider him as a new theologian. In another passage Nicetas without expressly calling St. Symeon by any name says that "he became in life, word and knowledge quite similar to the *ancient* fathers and theologians" (4). Briefly all these instances show that the testimony of Nicetas although of little value in establishing the exact appellation of St. Symeon, is nevertheless very important as showing that St. Symeon was already considered by his contemporaries as a theologian and as such compared with the early theologians of the Church, i.e. was regarded as a "Νέος Θεολόγος" (5). This is additional evidence

(1) *Vie*, ch. 36, l. 14.
(2) *Vie*, ch. 152, l. 12.
(3) *Vie*, ch. 129, l. 12.
(4) *Vie*, ch. 72, ll. 3-4.
(5) All these instances from the "Life" where St. Symeon is invariably compared with *ancient* theologians or is considered as a theologian among theologians make it impossible for me to accept Dr. BECK's opinion (op. cit. p. 59) that by the name "Theologe" St. Symeon was distinguished by his contemporaries from his namesake, St. Symeon the Studite. I must however add that in another passage of his article (p. 61) Dr.

in support of the view that the short form " ὁ Νέος ", entirely missing in the " Life " of Nicetas, cannot be considered as original, but is an abbreviation of the form " ὁ Νέος Θεολόγος ". Thus the form " ὁ Θεολόγος ", " der Theologe ", used as a substantive, with the sense of an appellation is practically never found, and to accept Dr. Beck's suggestion would be to disregard the whole manuscript tradition (1).

The meaning of " Νέος Θεολόγος "

With regard to the Meaning of the words " ὁ Νέος Θεολόγος " we should however agree with Dr. Beck that they may be interpreted in different ways (2). There is no doubt that the word " Νέος " had the meaning " younger ". St. Symeon was distinguished from and compared with earlier saints of the same name, (when " Νέος " is used alone although this is not the original form, as I tried to show) (3). The Byzantines used to call recent saints by the appellation " Νέος " in order to distinguish them from their ancient predecessors of the same name. Many instances of this could be quoted from the Byzantine calendar (St. Stephanus, St. Euthymius, St. Hilarion, St. Sabbas etc., all called " Νέος " to distinguish them from the ancient saints of the same name). "Νέος" thus acquired quite a definite consecrated sense in Byzantine hagiology, and it is therefore difficult to agree with Dr. Beck (4) that by this appellation St. Symeon was distinguished from his

Beck recognizes that St. Symeon was also compared with ancient theologians (namely St. John the Evangelist) and was therefore called the ' Younger Theologian '. But he considers this appellation to be a later one.

(1) After reading this paper to the Byzantine Society I have however found an instance in manuscript of the use of the form " ὁ Θεολόγος " which appears to be unknown to Dr. Beck. It is the 11th c. Vatic. gr. 349, a Gospel with scholia of various authors on its margin. It has on fol. 41r a short scholion by St. Symeon entitled " Ἐκ τοῦ μεγάλου Συμεὼν τοῦ Θεολόγου ". This example does not really help Dr. Beck's thesis, as the scholiast, or the copyist, is obviously dominated by the idea of saving space for scholia in the margin and is not concerned with giving the exact titles of his authors. In any case this single instance would not be sufficient to counterbalance the overpowering weight of the manuscript tradition for the form " ὁ Νέος Θεολόγος ".

(2) Op. cit., 62.

(3) Beck, op. cit., p. 60.

(4) Ibid., p. 60.

contemporary, St. Symeon the Studite. Besides this St. Symeon the Studite was not a sufficiently prominent or well known ecclesiastical figure, neither was he officially recognised as a saint (during the lifetime of St. Symeon at least) for such a comparison to have much sense. There is no indication of it in the " Life " by Nicetas. During their lives both Symeons seem to have been distinguished one from the other by the appellations of " the Studite " (ὁ Στουδιώτης) and " the abbot of St. Mamas (ἡγούμενος τοῦ ἁγίου Μάμαντος), as may be concluded from the writings of St. Symeon the New Theologian and the titles of his sermons. The name " ὁ Νέος " on the contrary seems to belong more probably to a later period, after the death of St. Symeon the New Theologian, when he was recognized as saint and as such compared with the ancient saints of the same name. St. Symeon's appellation " Νέος Θεολόγος " was first used to distinguish him and compare him to those earlier ecclesiastical personalities who were also known as " theologians ". By well established Byzantine tradition these were *par excellence* St. John the Evangelist and St. Gregory of Nazianzus, nor is there any reason for excluding St. Gregory of Nazianzus and confine the comparison to St. John alone (1). On the contrary, one of the reasons why St. Symeon was called " ὁ Νέος Θεολόγος " was probably the fact that like St. Gregory of Nazianzus he had also written Theological Orations on the Holy Trinity. And as St. Gregory received the appellation " Theologian " for writing these orations, so for the same reason St. Symeon was called " the younger theologian " in order to distinguish him from and compare him with his predecessor in the same field. It may be added that St. Symeon's writings contain more references to St. Gregory of Nazianzus than to any other ecclesiastical Father and that the idea of a " third theologian " compared with the two earlier ones seems to be popular in Byzantium, as can be guessed from the fact that St. Maximus Confessor was also called " the third theologian " (τὸν ἅγιον Μάξιμον καὶ τρίτον Θεολόγον) by one of his admirers (2).

But it would be historically wrong to confine the meaning of " Νέος Θεολόγος " to " Younger Theologian " only (3). The very

(1) BECK, op. cit., 60.
(2) *Adversus Constantinopolitanos*, P.G. 90. 204 A.
(3) As Dr. BECK is inclined to think in his article, p. 61.

fact that the compiler of the second redaction thought it necessary to separate the words " Νέος " and " Θεολόγος " by his interpolation of the conjunction " καὶ ", thus altering the sense of the expression, clearly indicates that the title " ὁ Νέος Θεολόγος " was understood by many in his time as meaning " New Theologian ", and as such was suspect and capable of being misunderstood. If it had only meant the " Younger Theologian ", there would have been no reason to alter it. Much more important, St. Symeon himself in his writings speaks of himself as of a renovator of spiritual life and mystical theological tradition, which had been lost in the course of ages. " And because I say this ", he writes in his 4th Ep., " . . . I am condemned by all as proud and blasphemous, for the devil is raising his kinsmen against us and is fighting to stop us from repeating in words and accomplishing by deeds the sayings of the Gospel and of the apostles of Christ and from zealously pursuing the *renewal* of the image of life according to the Gospel, as though it had become old and obscure (καὶ οἱονεὶ παλαιωθεῖσαν εἰκόνα καὶ ἀμαυρωθεῖσαν τοῦ εὐαγγελικοῦ βίου ἀνακαινίσαι σπουδάζοντας) " (¹). These words do not imply any idea of theological innovation in the sense of a further development of dogmas (" Dogmenentwicklung " which, as Dr. Beck quite rightly maintains, could hardly find sympathisers in the ecclesiastical circles of 11th century Byzantium) (²) ", but they state quite clearly that in his own consciousness, as in the consciousness of many of his contemporaries, St. Symeon was a great spiritual renovator, a restorer of the lost tradition of mystical life and as such was called, very probably already during his lifetime, the " New Theologian ", the word " theology " being here understood in the sense of mystical life in its highest stages (³). I would even suggest (although there is

(¹) Coisl. 292 fol. 273ᵛ.

(²) Op. cit., p. 61 note 5. In Patristic literature however there are some instances of the use of the expression " new theologian " (ὁ καινὸς θεολόγος) as applied in a strongly reprobating way to heretics who were considered innovators against the traditional dogmatic teaching of the Church. Thus St. Gregory of Nyssa twice uses this expression to characterize Eunomius in his polemics against him — Contra Eunomium I (ed. W. JAEGER, Berlin 1921, v. 1, p. 94.17; P.G. 45.328 A); ibid. 3.2 (v. 2, p. 50.14; P.G. 45. 620 C).

(³) In Patristic literature the expression " Θεολογία " was commonly used to design spiritual life in its highest state of direct contemplation of God or of mystical theology in general, and it seemed to me to be such

no direct indication of it in the " Life " by Nicetas who might have had his reasons for not writing anything about it), that it was St. Symeon's opponents who in a rather ironical and hostile

---

a well established practice, that I considered it superfluous to expand that subject further in my paper. An outstanding Byzantine scholar has however in a private exchange of opinions opposed the possibility of such an interpretation, asserting that in Byzantium " Θεολογία " was always understood to signify something dogmatic, a statement on God or the Divine nature. I am therefore, obliged to give here some Patristic illustrations of the use of " Θεολογία " in the sense of mystical theology or mystical state. Origen already speaks of a state of mind (ἡγεμονικὸν) when it is " moulded " by the seal of theology (τῇ τῆς θεολογίας σφραγῖδι τετύπωται ORIG., *Schol. in Cant.* 4. 12, P.G. 17. 272 D-273 A). It is obvious from the context that he is thinking of a mystical state of mind. For EVAGRIUS PONTICUS " theology " is a state of contemplation higher than " natural gnosis " — " Charity, he writes, . . . is the door of natural gnosis (γνώσεως φυσικῆς) which is succeeded by theology (ἣν διαδέχεται ἡ θεολογία) and the uttermost beatitude " (*Capita Practica ad Anatolium*, P.G. 40. 1221 C). For St. DIADOCHUS OF PHOTICE " theology " is a gift of grace: " The gift of theology (τὸ τῆς θεολογίας χάρισμα) will not be prepared for anyone by God, if he does not prepare himself for it " (*De Perfectione Spirituali*, ch. 66, ed. J. E. WEISS-LIEBERSDORF, p. 80. 19). The spiritual understanding of " theology " is even much clearer in St. MAXIMUS CONFESSOR. " These... writes he, who are already mystically honoured with a contemplative theology (τῆς θεωρητικῆς ἤδη μυστικῶς ἀξιωθέντες θεολογίας) ... have brought their minds to a state (καταστήσαντες) purified of every material imagination " (*Quaestiones ad Thalassium*, 10, P. G. 90. 288 D). See also ATHENODORUS, *Fragmenta* in John of Damascus *Sacra Parallela* (P. G. 96. 477 D); PALLADIUS, *Historica Lausiaca*, ch. 40 (ed. C. BUTLER, Cambridge 1904, p. 126. 3 ff); DIADOCHUS OF PHOTICE, op. cit., ch. 68 (p. 82. 21); ibid. ch. 67 (p. 80. 29). The word " θεολόγος " was also often used by ascetical writers not only in the sense of a dogmatic theologian, but to designate a person of high spiritual life, as e.g. in the famous sentence of EVAGRIUS PONTICUS: " If you are a theologian, you will truly pray. And if you truly pray, you are a theologian " (*De Oratione*, ch. 60, P. G. 79. 1180 B). Or even as an adjective with the same spiritual sense, when, e.g. St. DIADOCHUS says " a theological soul " — ἡ θεολόγος ψυχὴ (op. cit., ch. 71, p. 86. 22). It is even more important for us that Nicetas himself uses the word " Θεολογία " in that spiritual sense, when he speaks of St. Symeon in his " Life ". Thus he describes for us St. Symeon's knowledge of the ineffable mysteries of God, the height of his theology, the depth of his humility, the awful visions... the mystical revelations and the vision of the endless and divine Light ". (*Vie*, ch. 134, ll. 27-30). In another passage Nicetas expressly uses the term " mystical theology " together with other technical expressions from the Greek Patristic mystical vocabulary. He tells

way first gave him the nickname of " New Theologian " and, as happens so often in history, this appellation was immediately taken over by his followers and disciples who saw in it the best designation of their venerated spiritual leader. And this is not a mere supposition. In the writings of St. Symeon there is a clear indication that his spiritual father St. Symeon the Studite was also called during his life by his opponents in the same hostile and ironical way a " modern wonderworker " or rather " a wonderworker of our time ". To try to dissuade St. Symeon the New Theologian from following his spiritual master they said to him: " Whence has this deceiver *even now* appeared as a wonderworker (ἀνεφάνη ἄρτι θαυματουργὸς), who promises thee things which are not possible for any man of *our generation?* " (1). These words mean that in " our generation " there cannot be such saints as in the ancient times, and that a person who *now* acts like an ancient saint is necessarily a deceiver. It is quite possible that the same kind of persons might also nickname St. Symeon a " new theologian ", as a person who was speaking in their time like an ancient saint

us how the " marvellous and theological father " (θεσπέσιον καὶ θεολόγον πατέρα) Symeon " initiated him into the depths of his contemplation as expressed in his discourses and in the doctrine of his mystical theology which he has theologized equally to the ancient theologians and thus left for the Church of Christ a source of everlasting streams for the healing of souls " (μυσταγωγοῦντα αὐτῷ τὰ βάθη τῆς ὑψηλῆς αὐτοῦ θεωρίας τῶν λόγων καὶ τῆς μυστικῆς θεολογίας τὰ δόγματα, ἃ θεολογήσας ἐπίσης τοῖς πάλαι θεολόγοις πηγὴν ἀειζώων ναμάτων εἰς ἴαμα ψυχῶν τῇ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίᾳ κατέλιπε *Vie*, ch. 150, ll. 21-24). It is obvious from this passage that for Nicetas St. Symeon was mainly a mystical theologian and that it is in this sense that he here compares him with ancient theologians. Later Byzantine tradition also considered St. Symeon as mystical theologian in the first line, as we can see from St. Gregory Palamas' statement where he characterizes him as " verily a theologian and unfailing seer (ἐπόπτην) of the truth of the Divine mysteries " (*De Hesychastis*, P. G. 150. 1116 C). Here it is worth while to notice the technical term " ἐπόπτης " so characteristic of the language of Greek mystical fathers, especially of Pseudo-Dionysius. See also on the various senses of the word theology: M. Rothenhaeusler, *La doctrine de la " Theologia " chez Diadoque de Photike* in *Irenikon* XIV (1937) 536-553; René Roques, *Note sur la notion de " Theologia " chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite* in *Revue d'Ascétique et de Mystique* XXV (1949) 200-212. I would like to add that Dr. Beck admits also in his article that the expression " Θεολόγος " may be understood " im mystischen Sinn des Wortes " (op. cit., 61).

(1) Euch 2 (Vatic. gr. 1436, fol. 306r).

(and even more perhaps) of his high mystical experiences and called all to follow him in that way of spiritual revival which appeared to be so new to many of his contemporaries. And it would be a great injustice to St. Symeon, to Byzantine civilization, to the Orthodox Church and indeed to historical truth, to deprive him of this title " ὁ Νέος Θεολόγος " (1).

(1) Perhaps the strongest reason for not accepting Ehrhard's and Dr. Beck's thesis on the origin of the appellation " Νέος Θεολόγος " as derived from a combination or confusion of the two previous names " Νέος " and " Θεολόγος " consists in the fact that such an amalgamation would contradict all that we know of the manuscript tradition of the writings of St. Symeon. As I have tried to show in this paper, the general trend of all later redactions and alterations in the text of the writings consists in depriving them of all that was of a too personal and unusual character as might produce confusion and even scandal among the " simple people ", briefly to make of Symeon a saint like all other saints. The " Life " by Nicetas, compared with the autobiographical writings of St. Symeon, is already an important stage in this process of " depersonalization " and of dressing him in conventional features. Certainly it contains much precious material, but it must be used with great caution, especially when it contradicts St. Symeon's own writings which are more reliable for the " reconstruction " of his own personality and spiritual doctrine than the " Life ". (Dr. BECK, on the contrary, seems to consider the " Life " as the main and most ancient source, op. cit., p. 59). It is therefore easy to understand that later editors or copyists have substituted the insignificant appellation " Νέος καὶ Θεολόγος " (Young and Theologian) or simply " Νέος " (or perhaps Θεολόγος alone) instead of the striking, extremely personal, rare and possibly misunderstood name of " New Theologian ". Such a substitution would be quite natural and fit excellently in the " posthumous " story of his writings. On the contrary, it seems to be quite incredible to suppose that these later " redactors " would create from the two common and " inoffensive " names " Νέος " and " Θεολόγος " the striking and nearly unique in Byzantine ecclesiastical literature appellation the " New Theologian ". It would contradict all their other efforts to " depersonalize " St. Symeon and make his writings more palatable for a larger public. Besides this, such striking nicknames as " New Theologian " are always given by contemporaries who are under the direct impression of the persons whom they characterize so neatly. It is also difficult to admit that the name " New Theologian " could be the result of some accidental mistake of a copyist who joined both words (" Νέος " and " Θεολόγος ") together, because even such involuntary mistakes follow (unconsciously perhaps) the general trends of an historic process and do not contradict it. Such a mistake could not expand itself to so many manuscripts independent one from another. On the contrary, we can assert that the separation of the words " New " and

Appendix

Table of Catechetical Sermons and Orations indicating their reciprocal relations. Identical Cat. and Or. are in italics. For the others it is indicated in which of the opposite group corresponding identical passages may be found.

1			2		
Catechetical Sermons			Orations		
Cat. 1	corresponding	Or. 22, 24	Or. 1		
» 2	»	» 28, 21	» 2		
» 3	»	» 28, 29	» 3		
Cat. 4	»	*Or. 32*	» 4	corresponding	Cat. 13.
Cat. 5	»	Or. 33, 7, 29	» 5		
» 6	»	» 7	» 6		
» 7	»	» 22, 29, 20	» 7	»	Cat. 10, 6, 5.
» 8	»	» 22	» 8		
» 9	»	» 28, 29	» 9		
» 10	»	» 20, 7	» 10		
» 11	»	»	» 11		
» 12	»	» 29	» 12		
» 13	»	» 4	» 13		
Cat. 14	»	*Or. 26*	» 14		
Cat. 15	»	*» 27*	» 15		
Cat. 16	»	Or. 33	» 16		
Cat. 17			» 17		
Cat. 18	»	Or. 23, 24	*Or. 18*	»	*Cat. 25.*
» 19	»	» 28	*Or. 19*	»	*Cat. 24.*
» 20	»	» 23	Or. 20	»	Cat. 28, 10, 7.
» 21			» 21	»	Cat. 7, 8, 1.
» 22	»	» 28	» 22	»	Cat. 7, 8, 1.
» 23	»	» 23	» 23	»	Cat. 18, 20, 23
Cat. 24	»	*Or. 19*	» 24	»	Cat. 18, 1.
Cat. 25	»	*Or. 18*	*Or. 25*	»	*Cat. 26.*
Cat. 26	»	*Or. 25*	*Or. 26*	»	*Cat. 14.*
Cat. 27	»	Or. 31	*Or. 27*	»	*Cat. 15.*
» 28	»	» 20, 23	Or. 28	»	Cat. 2, 3, 9, 22, 34, 19.
Cat. 29	»	*Or. 30*	» 29	»	Cat. 7, 12, 34, 9, 3, 5.
Cat. 30	»	Or. 33	*Or. 30*	»	*Cat. 29.*
» 31			Or. 31	»	Cat. 27.
» 32			*Or. 32*	»	*Cat. 4.*
» 33			Or. 33	»	Cat. 5, 16, 23, 30.
» 34	»	Or. 28, 29			
» 35					

Oxford. Hieromonk Basil Krivocheine

" Theologian " by the conjunction " and " in the manuscripts of the second redaction constitutes an intentional falsification of the original text by its compilers in conformity with the general aim of their work.

Documenti inediti intorno alla Chiesa Cattolica nelle Isole Ionie alle origini della Protezione Britannica

Dopo la caduta della Repubblica Veneta nel 1797, le Isole Ionie Corfù, Paxo, Cefalonia, Zante, Santa Maura, Ithaca, Cerigo col trattato di Formia, furono incorporate alla Repubblica di Francia. Ma già verso la fine del seguente anno le forze militari russe e turche mossero contro i Francesi nel Mar Ionio e presero, nel 1799, la capitale delle Isole Ionie. L'imperatore di Russia Paolo I, d'intesa colla Turchia, fondò allora la Repubblica delle sette isole soprannominate (Hepthanesus, « Septinsular Republic »); seguirono però in quei tempi confusione ed anarchia cosicchè nel Trattato di Tilsit (1807) la nuova Repubblica Ionica fu dichiarata parte integrante dell'Impero francese. Col declino di questo e dopo l'abdicazione di Napoleone, le forze inglesi presero tutte le Isole Ionie fra gli anni 1809-1815. Nel trattato di Parigi (9 nov. 1815) le Potenze contraenti cioè Gran Brettagna, Russia, Austria, Prussia misero le Isole Ionie sotto la Protezione esclusiva della Gran Brettagna. Il primo paragrafo creò lo Stato Settinsulare « libero ed indipendente ». La costituzione del nuovo Stato elaborata, in armonia col Trattato di Parigi, dal Protettore Sovrano Inglese nel 1817 mise l'amministrazione nelle mani di un Senato di sei membri e dell'Assemblea Legislativa di quaranta membri; ma l'Autorità Reale Protettrice fu assunta dall'Alto Commissario che direttamente ed indirettamente ebbe un influsso preponderante. Il primo Alto Commissario fu il governatore di Malta Lord Tommaso Maitland che ritenendo il suo antico uffizio era insieme Capo civile e militare del nuovo Stato Ionio, e questi che già nel 1816 era entrato in funzione, ebbe parte decisiva nella redazione della nuova Costituzione Ionia. Questa fu pubblicata il 20 dicembre 1817. Il

primo Alto Commissario fu designato (1) da alcuni storici come « despotico »; ma non devono negarsi i suoi meriti nella costruzione di nuove strade, nell'abolizione delle tasse dirette, nella sicurezza di una giustizia imparziale, nell'istituzione di enti educativi e caritativi. Anche verso la Chiesa greco-ortodossa si mostrò assai favorevole, essendo la più grande parte degli abitanti delle sette Isole fedeli di questa Chiesa. Fu lui il restauratore della gerarchia greco ortodossa nelle Isole Ionie ed ottenne le bolle relative dal Patriarca greco di Costantinopoli. Egli però addusse, nella Costituzione, i nuovi principi della tolleranza religiosa cosicchè anche la religione greco-ortodossa dichiarata dominante nel nuovo Stato ne sentì presto gli effetti, meno desiderati, della propaganda della Società Biblica Britannica. Come Lord Maitland si comportò verso la Chiesa Cattolica? Questa questione non è stata finora abbastanza studiata.

Delucidarla per mezzo di documenti finora inediti ed insieme con lo stesso metodo considerare il contegno del suo successore Federico Adam verso la Chiesa Cattolica: ecco lo scopo di questo articolo.

I precedenti studi dell'autore fatti nei suoi cinque fascicoli (2) sui vescovadi cattolici della Grecia e nel fascicolo (3) *Il Papato e la guerra d'indipendenza greca*, e nei suoi articoli, sopratutto (4) *La Chiesa Cattolica in Grecia* (1600-1830) e (5) *Gregorio XVI e la Grecia*, trovano in questo nuovo studio un supplemento che spero sarà gradito, come i precedenti, anche agli studiosi non cattolici della moderna Grecia.

L'autore conserverà anche in questo studio documentato la sua antica linea, cioè servire alla verità e carità senza immischiarsi nella politica e senza fare polemica.

I documenti inediti che saranno qui pubblicati integralmente o in estratto o almeno citati, sono presi dall'archivio Vaticano,

(1) Vedi Eduard DRIAULT – Michel LHÉRITIER, *Histoire diplomatique de la Grèce de 1821 à nos jours*, I, Paris 1925, 71-80,

(2) G. HOFMANN, *Vescovadi Cattolici della Grecia*, in *Orientalia Christiana*, XXXIV (1934); in *Orientalia Christiana Analecta*, CVII (1936), CXII (1937), CXV (1938), CXXX (1941); vedi anche l'articolo anonimo *Ionian Islands*, in *The Encyclopedia Britannica* XIII[15] (1926), 728-730.

(3) G. HOFMANN, *Das Papsttum und der griechische Freiheitskampf*, in *Orientalia Christiana Analecta*, CXXXVI (1952).

(4) In *Orientalia Christiana*, II (1936), 164-190, 395-436.

(5) In *Gregorio XVI, Miscell. Commem.* II Roma (1948), 135-157.

dall'archivio di Propaganda Fide, da due altri Archivi oggi distrutti, cioè l'Archivio arcidiocesano di Corfù da me consultato nel 1931 e distrutto nell'ultima guerra, e l'Archivio diocesano di Zante-Cefalonia pure da me consultato nel 1931 ed annientato nel terremoto del 1953.

Userò le abbreviazioni: Em. = Eminenza; Ecc. = Eccellenza; Prop. = Propaganda. Le lettere o parole da me supplite sono messe fra i segni ⟨ ⟩; altre correzioni fatte da me sono racchiuse fra i segni [ ]. Alla esposizione fatta nel mio articolo, farò seguire la pubblicazione dei documenti. Tutti i documenti pubblicati in questo articolo, ad eccezione del doc. n. 19, sono inediti.

I.

Esposizione storica sopra i documenti

In questa esposizione storica darò prima, in grandi linee, una descrizione statistica del cattolicesimo nelle Isole Ionie nella prima metà del secolo XIX e precisamente sotto la Protezione Britannica, la quale ha avuto fine nel 1864.

Nelle Isole Ionie esisteva in quei tempi l'arcivescovado cattolico di Corfù ed il vescovado cattolico di Zante. Sullo stato dell'arcidiocesi di Corfù abbiamo, dall'archivio della medesima metropoli, la relazione del Vicario Generale: Nostrano. « Elenco de' bambini nati e battezzati in questa diocesi latina da 18 gennaio a tutto decembre dello anno scorso 1814 stile nuovo ed è come segue: maschi n. 47, femine n. 51, totalità n. 98 »; « Due Parocchie: una di Città ed una del Forte Vecchio ». Nel 1825 lo stesso Vicario Generale (Nostrano) designa lo stato del clero, così: arcivescovo Foscolo (assente), 11 canonici, 8 beneficiati e chierici. Le Chiese erano 6; il numero dei cattolici era di ca. 3000. Il clero regolare aveva perduti i suoi monasteri già sotto il dominio francese: i Padri Conventuali perdettero la Chiesa e il convento di S. Francesco; i Francescani subirono la perdita del loro ospizio e della loro chiesa nominata Beata Vergine del Tenedo.

La diocesi Zante-Cefalonia aveva, secondo la lettera del Vescovo Scacoz (4.5.1820) che si trova nell'Archivio di Propaganda (Isole Ionie, v. 5), 409 cattolici a Zante in 74 famiglie, 143 a Cefalonia in 34 famiglie; 48 in 22 famiglie a Santa Maura; tre parrocchie

a Zante, una a Cefalonia (Argostoli); una a Santa Maura. I Religiosi, in tutto 4 Cappuccini, si trovavano soltanto a Cefalonia, Santa Maura e Zante. Il Capitolo Cattedrale di Zante aveva ancora nove canonici.

Se dalla descrizione risulta che il cattolicesimo in Corfù e Zante non era affatto estinto, d'altra parte si deve riconoscere però che esso era indebolito, se confrontiamo le descrizioni statistiche del secolo XIX colle abbondanti relazioni dei Visitatori Apostolici e dei Vescovi dei secoli precedenti, delle quali ho trattato nel mio articolo *La Chiesa Cattolica in Grecia*. Da questo fatto indubitabile si possono fare alcune tristi constatazioni: Il nuovo arcivescovo di Corfù, Foscolo, non poteva entrare in Corfù; i beni ecclesiastici della Chiesa Cattolica restituiti dalla Russia e Turchia rimasero bloccati; il palazzo arcivescovile servì come abitazione delle nuove autorità; alcuni paragrafi della nuova Costituzione riguardo alla Chiesa Cattolica erano redatti in termini vaghi o addirittura nocivi.

Si può dire senza esagerazione che l'avvenire della Chiesa Cattolica nelle Isole Ionie rimase, nel primo decennio della Protezione Britannica assai oscuro. Con questa constatazione non voglio dire che Lord Maitland mancasse di buona volontà nel rimediare a questa triste situazione della Chiesa Cattolica. Anzi crediamo di poter dimostrare alla luce dei documenti che anche egli fece seri tentativi, senza però molto successo, per ottenere la vittoria alla causa della Chiesa Cattolica assai tribolata nelle Isole Ionie. Soltanto sotto il suo successore Federico Adam fu ottenuto un vero miglioramento.

Diamo uno sguardo alla Costituzione [1]. Riguardo alle cose religiose troviamo queste determinazioni: La religione greco-ortodossa viene dichiarata « dominante », però non « di stato ».

Segue immediatamente il paragrafo: « La religione cattolica romana verrà specialmente protetta ». Segue a queste due determinazioni costituzionali in favore della Chiesa greco-ortodossa e della Chiesa Cattolica Romana la seguente frase: « ogni altra forma di Religione sarà tollerata ». Questo principio di tolleranza religiosa

[1] Il titolo di questa Costituzione è: « *Costituzione degli Stati Uniti delle Isole Ionie* » ecc. Corfù 1817. Il titolo è assai ampio di 9 righe; vedi Emile Legrand-Hubert Pernot, *Bibliographie Ionienne*, Paris, 1910. Di questo libro conosco vari esemplari che si trovano a Roma.

viene però limitato dal seguente articolo: « Non sarà permessa veruna forma di adorazione (!) religiosa in questi Stati che non sia delle Chiese Ortodosse summentovate ».

Per il finanziamento la Costituzione dà favori soltanto alla Chiesa greco-ortodossa, rifiutando esplicitamente ai Prelati appartenenti ad un'altra Chiesa che succederanno ai Prelati ancor viventi ogni sovvenzione, a giustificazione di tale limitazione viene addotta l'impossibilità di sopportare tali spese: « essendosi nel precedente articolo tenuto opportuno proposito relativamente al necessario stabilimento dell'Ortodossa religione dominante in questi Stati: che si rende assai inopportuna, anzi impossibile... il sopportare la spesa... dei Prelati o de' Dignitari di qualsiasi altra religione, fuorchè quelli della religione dominante di questi Stati... eccettuando que' tali Prelati o Dignitari di quelle tali Chiese che trovansi attualmente residenti e in funzione in questi Stati, e ciò durante la loro sola vita ».

Non è da meravigliarsi che la Curia Romana cioè la Congregazione di Propaganda, il Segretario di Stato di Sua Santità, e soprattutto il Capo Supremo della Chiesa Romana, il Papa Pio VII, ed i suoi successori presero in mano la difesa vigilante ed assidua dei diritti della Chiesa Romana negli « Stati Uniti » delle Isole Ionie. Infatti imponente è la massa dei documenti che riguardo a questo tema sono ancor oggi conservati negli archivi romani, e fra questi non pochi se ne trovano che provennero dalle Isole Ionie stesse, dalla Cancelleria Ecclesiastica e dalla Cancelleria civile della Protezione Britannica e dal Consolato Pontificio di Corfù.

Già prima della promulgazione della Costituzione, il Cardinale Consalvi s'indirizzò al Lord Alto Commissario Tommaso Maitland ed al Lord Castlereagh, primo Ministro di Londra, già da lui conosciuto fin dal 1814 nella stessa capitale britannica, per raccomandare gli interessi della Chiesa Cattolica nelle Isole Ionie.

Egli propose al Lord Maitland (doc. n. 2) in data 13 dicembre 1816 una soluzione pacifica, nella questione della nomina del nuovo arcivescovo di Corfù, Foscolo; questi già nominato Arcivescovo prima della Costituzione Ionica, dal Papa Pio VII, fu impedito di entrare nella sua sede. Il Consalvi consigliò al Lord, qualora la persona del Foscolo non fosse gradita, di proporre al Santo Padre un altro candidato. L'Alto Commissario che fin dall'8 maggio 1816 aveva affermato la sua « ferma decisione, come pure quella del Governo, di proteggere in ogni modo i diritti ed i privilegi di tutte

le Chiese » non aveva niente da opporre contro la persona dell'arcivescovo Foscolo, ma desiderava soltanto una dilazione della partenza del nuovo arcivescovo, finchè la Costituzione Ionia fosse promulgata (doc. n. 1). La stessa cosa egli ebbe a confermare il 20 gennaio 1817 (doc. n. 3), ma aggiunse il punto importante che nella nuova Costituzione potesse venir in considerazione che sia « cosa inerente al Governo il diritto di raccomandazione » per i vescovadi. Contro questa massima insorse fermamente, ma con parole cortesi, il Cardinale nella sua risposta dell'11 febbraio 1817 (doc. n. 4). Anche al Governo Centrale di Londra si indirizzò il Cardinale per ottenere disposizioni favorevoli alla Chiesa Cattolica, nella Costituzione Ionia allora in preparazione. Lord Castlereagh gli rispose il 21 agosto 1817 con parole incoraggianti (doc. n. 5). Di tutto il Consalvi mise al corrente il Cardinale prefetto della Congregazione di Propaganda, Litta (doc. n. 6).

Che Lord Maitland avesse avuto intenzione di non offendere i diritti della Chiesa Cattolica, non può esser messo in dubbio da colui che avrà letto attentamente i documenti di questo articolo. Egli stesso prese l'iniziativa per intendersi colle autorità competenti della Chiesa Romana sulle questioni che riguardavano il cattolicesimo nelle Isole Ionie ed anche nell'Isola di Malta. Già il 5 aprile 1820 egli ebbe l'idea di un colloquio col Cardinale Consalvi. Così gli scrisse: (1) « ... j'ai, du commencement, fait tous mes efforts pour les mettre sur le meilleur pied possible. Mais Votre Éminence est parfaitement informée de la grande jalousie qu'existe entre les Églises Catholiques et Grecques, et j'ai rencontré sur ce sujet plus de difficultés que sur tout autre, en réglant la Charte Costitutionelle de ces États... cette affaire n'aura jamais un heureux succès sans que j'ai préablement une Conférence avec Votre Éminence... je partirai de Malte vers le commencement du mois de juin, pour me rendre à Nâples, ... et delà je passerai à Rome, si je ne suis pas prévenu que Votre Éminence n'y est pas ».

Ma soltanto nel gennaio 1821 Lord Maitland ebbe le conferenze col Cardinale Consalvi; dunque non soltanto in un unico colloquio, come egli aveva prima scritto, ma in parecchi colloqui egli era pronto ad incontrarsi con il Cardinale Consalvi, per meglio conoscere i desideri della Santa Sede.

(1) Prop.; Isole Ionie, v. 5, 272r-285r; lettera originale.

Abbiamo ancora alcuni biglietti autografi del Lord fra il 9-19 gennaio 1821 (doc. n. 7), nei quali egli chiese il favore di essere ricevuto dal Cardinale; questi rispose che intendeva recarsi da lui all'Albergo Europa, ma il Lord non accettò e si recò egli stesso al Quirinale; un favore ancor più grande chiedeva ancora Lord Maitland, di essere cioè ammesso all'udienza del Santo Padre, Pio VII. Ambedue, il Cardinale Segretario di Stato ed il Papa, utilizzarono tali provvidenziali incontri per parlare francamente dei diritti della Santa Sede violati, nelle Isole Ionie. Particolarmente instruttivo è il memoriale presentato dal Cardinale Consalvi a Lord Maitland il 14 gennaio 1821 (doc. n. 9). Il Cardinale diede un compendio storico sulla situazione della Chiesa Cattolica nelle Isole Ionie prima della cessione di queste alla Protezione Britannica. Poi citando la incoraggiante Proclamazione del Lord Alto Commissario del 19 marzo 1816 e la lettera rassicurante del Lord al Cardinale in data 10 gennaio 1817, espresse la sorpresa di Sua Santità nel costatare che nella Costituzione delle Isole Ionie la religione cattolica non fosse dichiarata « dominante » come quella greca e quella anglicana, ma semplicemente protetta. Di fatto poi invece che protetta, la Chiesa Cattolica veniva attaccata in varii modi dal governo Ionico che sopprimeva le rendite dei prelati cattolici, limitandone il versamento solo agli attualmente viventi, impediva la sostituzione dei ministri del culto in caso di morte o di ritiro dei titolari dal loro ufficio, come è avvenuto nel 1818 dopo la morte del canonico Giovanni Greco e dopo la rimozione di Costante Perretto, proibiva ai sacerdoti cattolici di amministrare i sacramenti a coloro che dalla chiesa greca passano a quella cattolica come viene ordinato dal decreto del Senato in data 30 luglio 1819, impediva all'Arcivescovo di Corfù di entrare nella sua diocesi, occupava i monasteri e vietava l'ingresso nell'isola ad un cappellano cattolico irlandese che nel 1819 la Santa Sede aveva mandato a sue spese per l'assistenza religiosa dei militari britannici cattolici i quali a causa della diversità di lingua non potevano essere assistiti dai greci. Il Santo Padre faceva osservare che, stando alle norme sancite dalla Costituzione delle Isole Ionie, presto i tre mila cattolici, poichè tanti ne contavano secondo le informazioni della S. Sede le diocesi di Corfù e di Cefalonia, sarebbero rimasti senza vescovo e privi delle proprietà ecclesiastiche che con i titoli più validi possedevano da secoli.

Stando così le cose il Santo Padre si sentiva obbligato di richiamarsi ai sensi di giustizia e di benevolenza dell'Augusto Sovrano Protettore per ottenere che come già per tanti secoli la Chiesa Cattolica potesse ancora liberamente godere dei suoi diritti e dei suoi averi.

Lord Maitland non rimase sordo a questa autorevole voce del Santo Padre e del Segretario di Stato (doc. n. 10), ma si dichiarò pronto a partire per l'Inghilterra onde ottenere un cambiamento della Costituzione Ionia, in quei punti che erano in contrasto coi diritti della Chiesa Cattolica Romana. Così si espresse nel suo memorandum consegnato il 14 gennaio 1821 al Cardinale Consalvi (¹): « A l'égard des Isles Ioniennes le Chevalier Maitland a eu l'honneur de faire connaître à Son Éminence, qu'il a l'intention, avec la permission de Sa Majesté qu'il a sollicité(e) et qu'il s'attend à recevoir, de se rendre en Angleterre, pour y traiter plusieurs sujets importants pour ces Isles, et parmi ceux-là, il se fera un devoir de soumettre à la considération des Ministres de Sa Majesté aucune proposition qui sera convenue sur l'Église Romaine dans les Isles Ioniennes, et il croit avec confidence pouvoir se flatter que la Charte Constitutionellè de ces Isles pourra se changer de façon de permettre l'existence permanente au lieu de la nomination provisoire d'un évêque catholique dans ces Isles, et le dit Chevalier croit, qu'un établissement de cette grandeur (²) pourroit se pratiquer avec plus de facilité, qu'un autre d'une plus grande étendue; car le Chevalier ne veut pas déguiser l'impossibilité où le Gouvernement Jonien se trouve de nourrir un pareil établissement de ces fonds. Néanmoins quoique celle-ci l'opinion du Chevalier qu'il a expliquée très librement, il ne veut pas en aucune manière gêner la demarche que le Cardinal Secrétaire d'État jugera la meilleure à adopter et qui pourra selon l'opinion de Son Éminence conduire avec plus de facilité au but proposé ».

(¹) Prop., Isole Ionie, vol. 5, 325r-330r: « Memorandum pour Son Éminence le Cardinal Sécretaire d'État de la part du Chevalier Maitland, Rome, le 14 de janvier 1821. Il paroît heureusement d'après les conversations que le Chevalier Maitland a eu h'honneur d'avoir avec Son Éminence le Cardinal Sécretaire d'État qu'en effet leurs opinions se trouvent peu éloigné(e)s, sur les sujets que le dit Chevalier a eu de son devoir de traiter avec Son Éminence ».

(²) Allusione al Seminario che la S. Sede voleva aprire a Corfù.

Nonostante la buona volontà espressa in queste righe e nonostante i tentativi di Lord Maitland di apportare un miglioramento alla situazione giuridica e pratica del cattolicesimo nelle Isole Ionie, egli ottenne poco successo. Quando egli morì il 17 gennaio 1824 a Malta, d'un colpo di apoplessia, lasciò al suo successore, il generale Federico Adam, un grave compito, che questi esplicò con migliore successo, come adesso vedremo.

Il Cardinale Della Somaglia nuovo Segretario di Stato sotto Leone XII rispose il 14 febbraio 1824 (doc. n. 10) al generale Federico Adam, che gli aveva comunicato la morte di Lord Maitland. Da questa lettera elogiativa per la memoria del Lord defunto, vediamo che questi ritornato a Malta dall'Inghilterra doveva ricevere una lettera del nuovo Papa che voleva informarsi quale fosse stato il risultato del suo colloquio col Sovrano Inglese, a cui egli aveva voluto riferire i desideri del suo predecessore Pio VII intorno ai diritti della Chiesa Cattolica nelle Isole Ionie, manifestatigli a Roma in occasione delle conferenze tra Lord Maitland ed il Cardinale Consalvi (morto una settimana dopo Lord Maitland).

Dopo l'annunzio della morte di Lord Maitland il Cardinale Della Somaglia raccomandò in nome del Santo Padre al generale Adam la Chiesa Cattolica nelle Isole Ionie. Questo Lord che divenne successore di Maitland prese a cuore gli interessi dei cattolici. La prova evidente di questo suo contegno sono le conferenze che egli volle condurre a Roma con un Incaricato speciale della Santa Sede, cioè Monsignore Segretario di Propaganda Pietro Caprano, arcivescovo d'Iconio, il 4-5 dicembre 1826. Possediamo ancora il verbale di queste conferenze in copia, di indubbia autenticità, conservate nell'Archivio Vaticano e nell'Archivio di Propaganda (doc. n. 11). Furono ottenuti questi risultati:

1. L'Arcivescovo di Corfù, ed il Vescovo di Zante si conservano anche nell'avvenire, l'ultimo però a spese della Santa Sede.

2. Il Capitolo metropolitano colle rendite per sei canonici sarà conservato; gli altri canonici eccedenti il numero di sei che sono ancora in carica, riceveranno le rendite finora godute.

3. La nomina dell'Arcivescovo di Corfù e del Vescovo di Zante sono di libera collazione della Santa Sede.

4. Il culto cattolico, il clero, gli individui cattolici avranno la più ampia protezione.

Al riguardo del Seminario non fu ottenuta alcuna promessa da parte di Lord Adam. Questi, dietro sua domanda, fu ricevuto in udienza dal Santo Padre.

Le conferenze trovarono, dopo una sollecita lettera di Lord Adam (doc. n. 14) e le rispettive lettere del Cardinale Prefetto di Propaganda Mauro Cappellari (doc. n. 17) e di Monsignore Caprano (doc. n. 15), nelle parti sostanziali l'approvazione del Santo Padre (doc. n. 18), facendo però alcune osservazioni che Egli stesso aveva già manifestato al Lord Adam in occasione dell'Udienza: 1. il culto pubblico dei Greci non cattolici ad Ancona non può essere concesso; (doc. n. 18, p. 365_{20-45}), mentre la Chiesa Cattolica desidera che le siano conservati i diritti di cui ha *sempre* goduto a Corfù ed a Zante fino alla occupazione francese, la richiesta di una chiesa ad Ancona per i greci non uniti riguarda una cosa che non è mai esistita e che è contraria alle norme che regolano nello Stato Pontificio il culto pubblico delle religioni diverse dalla cattolica; in altre parole, mentre la Chiesa Cattolica desidera semplicemente il mantenimento dello statu quo dei diritti violati dalla Costituzione, il Governo Ionio richiede la concessione di una cosa mai avuta e contraria alle norme che regolano il culto delle religioni non cattoliche; 2. che sia ristabilito il Seminario.

Nel senso dei desideri del Santo Padre è concepito il Messaggio di Lord Adam all'Assemblea Legislativa ed anche la risoluzione dell'Assemblea Legislativa stessa, la quale dichiarò inoltre la conformità della nuova risoluzione colla risoluzione del Primo Parlamento in data del 9 maggio 1817. Furono accolti i seguenti punti: 1. Arcivescovo residente a Corfù; 2. Onorario di questo Arcivescovo; 3. Capitolo di sei canonici; 4. Vescovo residente in Zante.

Rimasero insoddisfatti i desideri del ristabilimento del Seminario, dei conventi ed altri beni ecclesiastici. Ma è certo che un grande passo avanti fu fatto, grazie al senso di giustizia delle autorità civili, della vigilanza assidua e strenua del Vicario Generale Nostrano a Corfù e del Vescovo di Zante e dei loro sacerdoti e fedeli, ed anche del popolo greco non cattolico, il quale non volle seguire la voce di alcuni agitatori. Ma il merito principale spetta ai Papi Pio VII, Leone XII, ai Cardinali Segretari di Stato di Sua Santità, Consalvi e Della Somaglia, alla Congregazione di Propaganda Fide, soprattutto ai Cardinali Prefetti e Monsignori Segretari.

Quando dietro rinuncia dell'arcivescovo Foscolo, che divenne patriarca latino di Gerusalemme, la Santa Sede confidò la dignità di arcivescovo a Corfù al Vicario Nostrano, fu giubilo universale in un clima di pace.

Il Cardinale Albani, Segretario di Stato, potè comunicare al Cardinale Prefetto di Propaganda il 17 giugno 1830 (doc. n. 21): degli « omaggi che furono tributati dal Governo e dal popolo, di ogni culto » nel suo solenne ingresso nella sua sede arcivescovile di Corfù. Il nuovo arcivescovo continuò la sua opera finora esercitata così egregiamente (doc. n. 20) in difesa della verità, della giustizia, della carità, sotto le norme e l'esempio della Santa Sede Romana.

II

Documenti inediti

1.

Lord Maitland al Cardinale Consalvi.

Corfù, 8 maggio 1816.

Domanda del Lord che il nuovo Arcivescovo di Corfù differisca il suo arrivo per qualche tempo.

Prop, Isole Ionie, v. 7, 459r; copia; un'altra copia ivi, Acta 1829, 66r.

Eminenza.

Ho l'onore d'informare V. Em. che coll'ultima valigia di Otranto mi fu annunziato che Sua Santità si compiacque di eleggere un arcivescovo per la cattolica diocesi di questa parte, e che mi pervenne pure una lettera dell'arcivescovo medesimo, relativa all'elezione di questo prelato.

È mia ferma massima, come pure del Governo che ho l'onore di servire, il proteggere in ogni modo i diritti ed i privileggi di tutte le Chiese e seguendo sempre questo principio, V. Em. sia

5 *Foscolo nominato arcivescovo da Pio VII.*

sicura che sarà qui prestata tutta l'attenzione all'elezione fatta da Sua Santità.

Mi permetta però V. Em. di suggerirle che crederei utile di grande maniera, nello stato attuale delle cose di questi Stati, il posporre la partenza dell'arcivescovo alla volta di questa parte fino a tanto che venga stabilita la Costituzione dei Stati medesimi, cosa che non potrà ritardare più di tre o quattro mesi, ma nulladimeno io assoggetto tutte queste considerazioni al giudizio di V. Em.

seguita una petizione personale riguardo alla facilitazione nell'affare della quarantena solita ad imporsi ai viaggiatori ad Ancona, volendo il Lord fare un viaggio in Inghilterra per via d'Ancona.

15 *La Costituzione Ionia fu promulgata il 6 decembre 1817.*

2.

Cardinale Consalvi al Lord Maitland.

Roma, 13 dec. 1816.

Nel caso eventuale che il nominato arcivescovo di Corfù Foscolo non fosse persona grata al governo britannico e che piuttosto il vicario generale Nostrano sia desiderato, il Lord viene pregato di dare un avviso relativo al cardinale.

Prop., Acta 1829, 66r.

Per mezzo del Sig(nore) conte Anastasio de' Padovani ebbi l'onore d'inviare a V. Ecc. una mia lettera in data dei 7 settembre, nella quale richiamava la di Lei attenzione sull'invio del nuovo arcivescovo eletto da Sua Santità, attese le continue premure che il S(anto) Padre riceve da cotesti cattolici, ed in vista altresì di quanto V. Ecc. si compiacque comunicarmi con lettera degli 8 di maggio.

Le benefiche intenzioni di S(ua) M(aestà) Britannica e dell'Ecc. V. a favore dei cattolici di coteste Isole mi assicurano che Ella impedita nei primi momenti del suo ritorno a Corfù da altre gravissime occupazioni non ebbe avuto spazio da occuparsi di quest'oggetto: cio non ostante desiderando ardentemente il S(anto) Pa-

dre i vantaggi spirituali di cotesti cattolici, io non ho lasciato di riandare per me stesso tutti gli ostacoli che potrebbero opporsi al felice esito di questo affare, e non potendo prevedere fra le cose possibili che il caso in cui l'accesso di Monsig(nore) Foscolo a Corfù potesse soffrire difficoltà per non essere gradita la di lui persona, sebbene sia un'ecclesiastico degnissimo, non lascio di significare confidenzialmente a V. Ecc., che io non ometterei di procurare che il nuovo arcivescovo s'inducesse a cedere al suo diritto, lasciando libera la Sede, onde potesse provvedersi di altro soggetto, non senza la fondata fiducia che le ottime qualità di Mons. Foscolo non gli facessero di buon grado anteporre il bene di cotesti fedeli ai suoi proprii interessi che anzi avendosi da Sua Santità le più lusinghiere relazioni sul conto di cotesto Sig. canonico Pier Antonio Nostrano vicario generale non lascio di prevenire l'Ecc. V., che nella ipotesi da me imaginata, se la persona di detto Sig. canonico non lascierebbe di presceglierlo, in arcivescovo.

Persuaso che V. Ecc. vorrà ravvisare in questa confidenziale comunicazione un nuovo argumento della mia particolare fiducia nella di Lei saviezza, in attenzione di riscontro ecc.

25 *Nostrano diventò arcivescovo di Corfù nel* 1830.

3.

Lord Maitland al Cardinale Consalvi.

Corfù, 20 gennaio 1817.

Riferimento alla Costituzione delle Isole Ionie che attualmente si prepara e che consiglia di ritardare la questione della nomina del nuovo arcivescovo.

Prop., Acta 1829, 67^{r}-67^{v}; copia.

Eminenza.

Ho avuto l' onore di ricevere la lettera di V. Em: in data 13 decembre scorso. Io posso assicurare V. Em. ch'è stato e sarà sempre mio particolare desiderio l'eseguire gli officj e i doveri annessi al mio posto si in Malta che in queste Isole, in maniera che incontrare possano, per quanto mi si rende lecito il farlo, i desiderii

di Sua Santità, e di sostenere pienamente gli stabilimenti religiosi nei loro rispettivi diritti e privilegi.

Io sono sensibilissimo della bontà di V. Em. ed insieme della calda brama ch'Ella ha per gl'interessi della sua religione, rese cortesemente palesi colla proposizione fatta in riguardo all'arcivescovo già nominato dal Santo Padre e in riguardo al vicario generale ora in funzione in queste Isole; ma V. Em. si trova ingannata nel supporre che vi esista qualsiasi obiezione, da me conosciuta, circa la persona di Mons. Foscolo; ed è giusto che V. Em. venga informata della vera difficoltà che si osta alla suddetta elezione.

Queste Isole ora erette in uno Stato indipendente sotto la Protezione della Grande Bretagna, giusta il trattato di Parigi, si trovano semplicemente sotto un reggimento provvisorio, nè hanno ancor una ferma Costituzione. Sembra però che si consideri in questi luoghi come cosa inerente al Governo che verrà stabilito nei medesimi, non il diritto di nominazione, ma quello principalmente della raccomandazione verso il Santo Padre; e sembra universale brama nei medesimi che non si debba stabilire definitivamente cosa alcuna prima della formazione della Costituzione.

Tale è il puro stato della cosa in queste Isole, ed io confesso che ogni ragione mi obbliga a credere che sia meglio il non spingere più oltre questa nominazione ed attendere che la cosa venga combinata per mezzo della Costituzione; e mi è grato l'accertare V. Em., ch'io userò di ogni mio sforzo onde questa venga fatta in modo che soddisfaccia Sua Santità.

Io mi lusingo che ciò verrà in pochissimo tempo effettuato, poichè l'organizzazione quale deve stabilire la Costituzione, si trova in questo momento in attività; e resta non poco in potere di V. Em. il sollicitarnela.

Io mando i miei dispacci in Inghilterra per la via di Ancona; e mi sembra che ultimamente abbia avuto ivi luogo qualche malinteso sul proposito della contumacia per parte di quelle locali autorità quali assoggettar[o]no i miei dispaccj a soverchio ritardo.

Ho l'onore ecc.

18 *Trattato di Parigi del* 5 *nov.* 1815; *primo articolo*: « *Les Sept Isles avec leur dépendances... formeront un seul État libre et indépendant* »...; *secondo articolo*: « *Cet État sera placé sous la protection exclusive de S. M. le roi du Royaume Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande et de ses héritiers et successeurs* ».

39 assoggettarano *ms.*

4.

Cardinale Consalvi al Lord Maitland.

Roma, 11 febbr. 1817.

Alcune osservazioni intorno ad alcune frasi nella lettera del Lord Maitland, del 20 gennaio 1817.

Prop., Acta 1829, 67^{v}-68^{r}.

Col dispaccio dei 20 gennaio V. Ecc. mi assicura che, per quanto Ella conosce, non esiste alcuna obiezione circa la persona di Monsig. Foscolo, ma che sembra che costì si consideri come cosa inerente al Governo, che verrà stabilito non il diritto della nominazione, ma quella principalmente della raccomandazione verso il S(anto) Padre (del soggetto a promuoversi all'arcivescovado di Corfù) e che sembra universale la brama che non si debba stabilire definitivamente cosa alcuna prima della formazione della Costituzione.

Debbo far riflettere all'Ecc. V. diverse cose che serviranno a rettificare le idee di codesti Signori che presiedono al Governo di codeste Isole sotto la Protezione della Grande Bretagna, le quali, dietro i termini che l'Ecc. V. si compiace di riferirmi, non sono punto esatte nè conformi ai grandi principii.

1. Non può mai riguardarsi come *cosa inerente al Governo il diritto* neppure *di raccomandazione* per i vescovadi, giacchè la provista delle Chiese essenzialmente spetta alla potestà spirituale, la quale deve esercitarla liberamente, e perciò qualunque Governo gode di qualsivoglia diritto di nomina, di raccomandazione o altro, non ne gode che per concessione espressa della S(anta) Sede.

2. È certo in fatto che fin'ora la S(anta) Sede non ha concesso al Governo di Corfù alcun diritto di raccomandazione per quella Chiesa, e quindi fino a che non lo accordi, il S(anto) Padre è libero di provederla di quel soggetto che a lui piaccia.

3. Esso l'ha difatti provveduta nella persona di Monsig. Foscolo da molto tempo, e l'ha provveduta mentre era libero a farlo, non avendo concesso alcun diritto di raccomandazione ad alcuno,

16 *Vedi il doc. nº* 3_{21-23}.

e quindi sarebbe cosa non giusta e di troppo disd⟨ec⟩oro alla S(anta) Sede se non avesse il suo effetto.

4. Non so quali possano essere le disposizioni del S(anto) Padre sull'accordare o non accordare al Governo da stabilirsi in Corfù il diritto di raccomandazione, ma se mai credesse egli nella sua saviezza di doverlo accordare, è certo che non potrebbe avere effetto, che alla vacanza della Sede. Ma la Sede di Corfù al presente non vaca, essendo stata coperta dal S(anto) Padre con tutte le solite solenni forme colla persona di Monsig. Foscolo, e converrebbe dunque sempre attendere altra vacanza acciò il sudetto diritto di raccomandazione potesse avere il suo effetto.

Quindi qualunque sia per essere il sistema che possa aver luogo in appresso, non posso dispensarmi dal pregare V. Ecc., in forza di tutte le sopradette considerazioni, a voler dare tutta la mano onde cessino tutte le difficoltà che sono frapposte all'accesso di Monsig. Foscolo alla sua Sede di Corfù.

5.

Lord Castlereagh al Cardinale Consalvi.

London, 21 agosto 1817.

Assicurazioni favorevoli ai diretti della Chiesa Cattolica da stipularsi nella nuova Costituzione delle Isole Ionie.

Prop., Isole Ionie, v. 4 (verso la fine); copia; una versione italiana (fatta a Londra?) è aggiunta, ivi.

Foreign Office, August 21, 1817.

Eminence.

I have rec⟨e⟩ived the honor of Your Eminence's Letter of the 19th of July, in which You acquaint me of the wishes of His Holiness the Pope; that his Royal Highness the Prince Regent would take the ne-

Versione italiana, fatta pobabilmente a Roma, nel 1817.

Bureau degli Affari Esteri, 21 agosto 1817.

Eminenza.

Ho avuto l'onore di ricevere la lettera dell'Em. V. in data dei 19 luglio, nella quale mi fa sapere le brame di Sua Santità, vale a dire, che sua Altezza Reale il Principe Reggente prendesse le necessarie mi-

8 *Principe Reggente Giorgio IV.*

cessary measures in order that certain Articles introduced in the new Constitution of the Ionian States respecting the state of the Roman Catholic Church within that Territory may be revised, and rendered more conformable to the wishes of the Papal Government, and mor⟨e⟩ favorable to the temporal interests of the Roman Catholic Religion.

I have not delayed to make known Your Eminence's Communication to his Royal Highness the Prince Regent, and I hope that ere long Your Eminence will have an opportunity of conversing directly with Lieutenant General Sir Thomas Maitland, His Majesty's Lord High Commissioner of the Ionian States, who is now in Italy, and will be able to explain to Your Eminence more satisfactorily than it is in my power to do the difficulties he has had to contend with in bringing about the arrangement as it ⟨exists now, and also the provisions inserted⟩ in the Constitution for the special protection of the Roman Catholic Religion.

I am afraid that it will ⟨be⟩ impossible to obtain the sanction of these States in whom, as Your Eminence knows, is vested the power of making laws under the sanction of the protecting power, for the nomination of two Roman Catholic Bishops; there never having been more then on⟨e⟩ bishop of that religion resident in the States since the year 1800, and there being no intention of appointing one of the Anglican Church.

With respect to the public Provision which the Legislative Assem-

sure affinchè certi articoli introdotti nella Nuova Costituzione degli Stati Ionici riguardanti lo stato della Chiesa Cattolica Romana in quel territorio vengano riveduti o esaminati di bel nuovo, e che sieno resi più conformi alle brame del Governo Pontificio e più favorevoli agl'interessi temporali della religione cattolica romana.

Io non ho ritardato di far consapevole Sua Altezza Reale il Principe Reggente della comunicazione fattami dall'Em. V., e spero che fra breve V. Em. avrà l'occasione di abboccarsi direttamente col Luogotenente Generale Sig. Cavalier Tommaso Maitland Commissario Supremo di sua Maestà degli Stati Ionici, il quale trovasi presentemente in Italia, e sarà capace di sviluppare all'Em. V. con più soddisfazione di quello che sta in mio potere, le difficoltà, colle quali egli ha dovuto combattere nell'effettuare l'accomodamento come esiste ora, ed altresì le previsioni inserite nella Costituzione per la Protezione speciale della Religione Cattolica Romana.

Io temo che sarà ⟨im⟩possibile di ottenere la sanzione di cotesti Stati nei quali è investita la potestà come l'Em. V. ben sa, di far leggi sotto la sanzione della Potenza Protettrice, per la nomina di due vescovi cattolici romani, non essendo mai stato più di un vescovo solo di cotesta religione, residente in quelli Stati dall'anno 1800, e non essendo alcuna intenzione di costituirvi un vescovo della Chiesa Anglicana.

Per ciò che riguarda la Publica Provisione che l'Assemblea Legi-

47 *A Zante risiedeva ancora un vescovo.*

bly may think it necessary to make for the maintenance of the Roman Catholic Church in the Ionian States, it is quite out of the power of this Government to anticipate the view they may take of the subject: but we have no reason to believe that they will do anything contrary to the spirit of the engagement into which they have entered in the Constitution Charter, of giving to the Roman Catholic Religion special protection; and I have the gre⟨a⟩test satisfaction [with] in assuring Your Eminence that there is every disposition ⟨on⟩ t⟨h⟩e part of Sir Thomas Maitland to secure to that Church all that may be necessary to provide for the adequate exercise of its religious worship.

I beg Your Eminence will accept the assurance of my high consideration and respect with which I have the honor to be

Your Eminence's
most obedient
humble servant
Castlereagh.

slativa crederà necessaria di fare per il sostentamento della Chiesa Cattolica Romana negli Stati Ionici, è affatto fuori del Potere di questo Governo di anticipare la mira che la stessa Assemblea potrà prendere su quest'oggetto. Ma non abbiamo ragione di credere che si farà cosa alcuna contro lo spirito dell'accomodamento da esso adottato nella Carta Costituzionale, d'accordare cioè alla religione cattolica romana una protezione speciale, ed io ho la più gran soddisfazione nell'assicurare l'Em. V. che vi sia ogni disposizione dalla parte del Sig. Cavaliere Tommaso Maitland, d'assicurare cioè, a cotesta Chiesa tutto quello che sarà necessario di provvedere per l'adequato esercizio del suo culto religioso.

Prego che l'Em. V. voglia accettare la sicurezza della mia alta considerazione e del rispetto con cui ho l'onore di essere

di V. Em.

ubb.mo ed um.mo servitore
Cast[l]ereagh.

80 *Lord Castlereagh, Premier Ministre.*

6.

Cardinale Consalvi al Cardinale Litta, Prefetto di Propaganda.

Roma, 6 ottobre 1817.

Consegna di una copia di lettera del Lord Castlereagh intorno agli interessi della Chiesa Cattolica nelle Isole Ionie.

Prop., Isole Ionie, v. 4 (verso fine) lettera originale di Consalvi numero del protocollo del Segretariato di Stato di Sua Santità

13 289; in margine: Sigr. Cardinal Litta Pref(etto) della S. Cong(regazio)ne di Propaganda (*).

Dalle Stanze del Quirinale, li 6 ottobre 1817.

Avendo il Cardinal Segretario di Stato fatto i più premurosi ufficj in nome di Sua Santità al Governo di S(ua) M(aestà) Britannica per proteggere gl'interessi della Religione Cattolica nelle Isole Ioniche in occasione della nuova Costituzione, ha l'onore di trasmettere all'Em. V. per di Lei intelligenza copia della risposta direttagli da Sua Eccellenza Lord Castlereagh, e con sentimenti di profond'ossequi Le bacio umilissamente le mani.

u.mo div.mo servitore ver.

E(rcole) Card(inale) Consalvi.

(*) *Cardinale Lorenzo Litta era Prefetto della Congregazione di Propaganda Fide* 1814-1818.

7 *Cioè il doc. n.* 5.

7.

Letterine di Lord Maitland al Cardinale Consalvi.

Roma, 9-10 gennaio 1821.

Intorno all'incontro col Cardinale Consalvi ed intorno all'udienza Pontificia.

Prop., Isole Ionie, v. 5, 502^{r}-502^{v}; 504^{r}-504^{v}; 506/. Lettere originali.

1. Le Chevalier Maitland a reçu par moyen de Lord Sidney Osborne l'offre obligeante et très considerée, qu'a faite Son Éminence Le Cardinal Consalvi de s'entretenir avec lui ce soir. Le dit Chevalier est très pénetré de l'attention que Son Éminence a bien

1 *Sopra il Lord Sidney Osborne abbiamo ancora questo biglietto scritto probabilmente dalla mano di Lord Maitland* (*Prop., Isole Ionie, v.* 5): « *Hôtel de l'Europe ce* 12 *de Ianvier* 1821. *Lord Sidney Osborne a l'honneur de se conformer à la volonté obligeante du Cardinal Secrétaire d'Etat en remettant à Son Éminence les noms des personnes qui accompagnent le Chevalier Maitland, que Son Éminence a bien voulu lui demander: Lord Sidney Osborne, Lord Bingham, Monsieur Brondfoot* ».

voulu avoir pour lui, et l'accepte avec plaisir, mais sur la condition que lui le Chevalier se rendra auprès de son Éminence au lieu de lui donner l'inconvenient de venir chez lui à l'Hôtel.

Le dit Chevalier donc se trouvera au Palais Quirinal à les sept heures ce soir.

Hôtel de l'Europe ce 9 de Janvier 1821.

Nel margine inferiore (502r): A Son Éminence le Cardinal Consalvi.

2. Le Chevalier Maitland a l'honneur d'accuser le recette des deux lettres de la part de Son Éminence le Cardinal Secrétaire d'État, et se hâte d'y repondre en assurant Son Éminence qu'il se rendra au Palais Quirinal l'après demain (Vendredi) à 11 heures pour avoir l'honneur d'être présenté à Sa Sainteté.

Le Chevalier se flatte d'avoir l'honneur voir Son Êminence demain au soir, si Elle veut bien se donner la peine de se rendre à l'Hôtel comme hier au soir.

Hôtel d'Europe, ce 10 de Janvier.

Nel margine inferiore (504v): A Son Éminence Le Cardinal Secrétaire d'État.

3. Hôtel d'Europe, ce 10 de Janvier 1821.

Le Chevalier Maitland très flatté de la permission d'être présenté à Sa Sainteté, se hâte d'en profiter et d'assurer Son Éminence Le Cardinal Secrétaire d'État qu'il sera prêt à se rendre au Palais Quirinal demain à l'heure que son Éminence voudra bien lui indiquer. Il seroit bien agréable au dit Chevalier d'être permis de présenter à Sa Sainteté le Lieutenant Géneral Chevalier E r schine et le Lord Bingham.

Nel margine inferiore (506r): A Son Éminence le Cardinal Secrétaire d'État.

8.

Conferenza del Cardinale Consalvi con Lord Maitland.

Roma, 9 gennaio 1821.

Prop., Isole Ionie, v. 5, 494ʳ-494ᵛ. Copia.

1ª Conf(erenz)a con Lord Maitland 9 gennaio 1821.

La Costituzione delle Isole Ionie non poteva essere più fatale alla Chiesa Latina. Con questa Costituzione non si riconosce dal Governo l'episcopato cattolico, e si toglie ogni sussistenza al clero per il futuro, non prendendo cura che dei soli individui viventi. La Chiesa greca al contrario ha molteplicato straordinariamente i suoi vescovi, e togliendosi i beni del clero latino, sono stati applicati a tutt'altro uso che a quello cui per giustizia erano destinati.

La Santa Sede riposava sulle assicurazioni date da Lord Maitland nel Dispaccio del 10 di gennaio 1817 ove si compiacque di accertare che avrebbe usato di ogni suo sforzo onde la Costituzione fosse fatta in modo da soddisfare Sua Santità.

La Santa Sede si prestò pure con la più estesa fiducia ai consigli di Lord Maitland col sospendere l'invio dell'arcivescovo di Corfù.

Ma disgraziatamente tutto è riescito a danno della Chiesa Cattolica la quale senza un sollecito provvedimento va ad estinguersi nelle Isole Ionie.

Si tratta quindi di combinare con S(ua) E(ccellenza) il Lord Alto Commissario di S. M. Britannica il modo di mantenere nelle Isole Ionie la Chiesa Cattolica con quei diritti che senza ingiustizia non le si possono togliere.

1 *Conferenza del Cardinale Consalvi.*
16 *meglio* riuscito.

9.

Memoriale del Cardinale Consalvi al Lord Maitland.

Roma, 14 gennaio 1821.

Difesa dei diritti della Santa Sede intorno al cattolicesimo delle Isole Ionie.

Prop., Isole Ionie, v. 5, 519r-524v.

Dès l'année 1300 le Saint-Siège erigea pour les catholiques de l'Isle de Corfou un archevêché, un chapître de onze chanoines avec autant de bénéficiaires de résidence, et un séminaire pour six élèves. La générosité de Philippe d'Angioue qui en était le Souverain, donna dans le mois de janvier 1317 à l'archevêque et à son clergé *omnes locos vacuos et incultos in dicta Insula Corphoy, ut possint disponere illos in colonias ad suam et successorum sustentationem.*

L'industrie et les soins du clergé catholique s'occupèrent au défrichement de ces landes et les réduisirent à un état florissant au grand avantage du pays. De là ils tiroient en très grande partie leurs rentes qui s'élevoient pour l'archêveque environ à 3000 écus, pour les chanoines à peu près à la même somme, et pour ⟨les⟩ bénéficiaires et le séminaire environ à 2000 écus.

Le clergé catholique jouissait paisiblement de ses propriétés depuis 480 ans lorsque le Gouvernement Démocratique de l'Isle de Corfou en 1797 déclara Propriété Nationale toutes les rentes ecclésiastiques du clergé latin de quelque dénomination qu'elles fussent.

1 *Sopra la Storia delle Isole Ionie e sotto i Conti d'Anjou vedi A.* Mustoxidi, *Delle cose Corciresi I, Corfù* 1848, 441-453.

14 *Sopra la storia delle Isole Ionie sotto i Veneziani vedi Ermanno* Lunzi, *Della condizione politica delle Isole Ionie sotto il dominio Veneto, Venezia* 1858; *esiste anche una versione greca di quel libro sotto il titolo* Περὶ τῆς πολιτικῆς καταστάσεως τῆς Ἑπτανήσου ἐπὶ Ἐνετῶν, *Atene* 1856. *Spyridion Markos* Theotokis, Ἐνετοκρατία, (1386-1797), *Kerkyra* (*Corfù*) 1914; *sopra i tempi seguenti*: *Gerasimos E.* Maurogiannes, Ἱστορία τῶν Ἰονίων Νήσων ἀρχομένη τῷ 1797 καὶ λήγουσα τῷ 1815, 2 *vol. Atene* 1889; *sopra tutta la storia delle Isole Ionie vedi Ph.* Bellianites, Ἰόνιοι (νῆσοι), in Μεγάλη ἑλληνικὴ ἐγκυκλοπαιδεία *XIII, Atene* 1930, 77-85.

Dans les premiers jours du mois de mars 1799 lorsque la Place de Corfou se rendit à l'escadre alliée, les Chefs de cette escadre proclamèrent que « tous les individus de quelque religion ou nation qu'ils fussent, ainsi tous les habitants de la Ville et Isle de Corfou seroient respectés dans leurs personnes et proprietés ».

D'après ce principe la Députation provisoire du Gouvernement rendit au Chapître et au clergé latin les biens qui leurs appartenoient. Mais le Sénat qui succéda ensuite à la Députation provisoire, arrêta de nouveau que tous les biens du clergé latin devoient être considerés comme des domaines nationaux et fixa des traitemens aux ecclésiastiques. Un tiers des rentes de l'archevêque latin fut assigné à l'archevêque grec, et deux tiers furent appliqués à l'archevêque latin qui recevoit un traitement de 8000 francs. Les chanoines en recevoient, un de 1200 francs, chaque béneficiaire recevoit le traitement de 540 francs, et les autres du clergé en avoient un de 180 francs.

A l'époque où les Isles Ioniennes passèrent sous la protection de S(a) M(ajesté) Britannique, les catholiques de ces Isles attendoient à juste titre voir leur sort amélioré. La proclamation du Haut Commissaire de S. M. Britannique, le Chevalier Maitland, du 19 mars 1816, dans laquelle il était dit que « fu e sarà sempre massima ferma della Politica della Gran Bretagna, e principio invariabile della sua condotta ... il sostenere a garantire particolarmente i varj stabilimenti religiosi », leur en donnait le plus ferme espoir.

Le Saint-Siège avec une confiance sans bornes, dans les principes de justice qui dirigent le Gouvernement de S. M. Britannique et dans les assurances que présentait la dépêche de S(on) E(xcellence) le Lord Haut Commissionaire en date du 10 janvier 1817 au Cardinal Secrétaire d'État de Sa Sainteté, nourissoit le même espoir.

Mais quelle dût être la surprise de Sa Sainteté lorsqu'elle lut dans la Constitution des Isles Ioniennes que la religion catholique n'y était que simplement protégée quoique d'une manière particulière, et qu'elle n'était proclamée au moins également dominante que la communion grecque et l'anglicane.

Mais dans le fait l'Église Catholique dans les Isles Ioniennes n'est pas non plus aucunement protégée. Au contraire. Elle est attaquée par le Gouvernement Ionien de toutes les manières, elle est poussée vers sa ruine totale. Est-ce protéger d'une manière

particulière l'Église Catholique, que d'arrêter comme l'a été dans la Constitution que le traitement des prélats et dignitaires de l'Église Catholique privée de leurs propriétés ecclésiastiques ne peut être supporté par l'État, et que les seuls prélats et dignitaires qui se trouvent à présent en fonction dans leurs églises dans les Isles Ioniennes recevront le traitement pendant leur vie? Après la mort de ces prélats et dignitaires il n'y aura plus d'évêque dans les Isles Ioniennes, et les catholiques après une possession pacifique de cinq siècles seront privés du secours de la présence de leurs évêques.

Est-ce protéger d'une manière particulière la religion catholique la priver des ecclésiastiques attachés au service de l'Église Latine lorsqu'ils viennent de mourir ou cessent de leurs fonctions, comme il est arrivé en 1818 après la mort du chanoine Jean Greco, et après la rémotion du desservant Constant Peretto? De cette manière les catholiques des Isles Ioniennes vont être privés même de leurs prêtres, et les églises des desservants. Est-ce protéger l'Église Latine que d'empêcher à ses ministres d'administrer les saints sacrem(ents) à ceux qui de la communion greque passent à la religion catholique comme le Sénat a ordonné dans l'arrête du 30 juillet 1812.

Finalement est-ce protéger la religion catholique que d'empêcher l'archevêque de Corfo(u) de se rendre à son diocèse, que d'occuper les couvents des religieux, que de defendre l'entrée dans l'Isle de Corfu à un missionnaire irlandais que le Sain(t) Siège envoyait, à ses dépenses en 1819 à Corf(o)u pour apporter les secours de la religion aux militaires anglais qui se trouvent dans cette Isle, parmi lesquels il y en a plusieurs catholiques qui à cause de la diversité de la langue ne peuvent ni recevoir le sacrement de pénitence ni être instruits dans les devoirs qui leurs sont imposés par la religion qu'ils professent.

Les catholiques du diocèse de Zante se trouvent en général sous la même oppression que ceux du diocèse de Corf o u sauf qu'ils jouissent encore de la présence de leur évêque. Mais après la mort de ce Prélat ils se trouveront dans le même état de desolation dans lequel gémissent actuellement les catholiques du diocèse de Corfu.

Le nombre des catholiques de Corf(o)u s'élève à 2000 à peu près selon les relations que le Saint-Siège en a reçues, sans y compter ni les militaires ni les employés qui ne sont pas originaires de

58-59 mémoire particulier *ms.*

l'Isle; et le nombre de ceux du diocèse de Zante s'élève environ à 700.

Voilà donc trois mille catholiques à peu près qui en peu d'année(s) vont se trouver sans évêque et sans aucun des secours spirituels, qu'ils ont le droit d'attendre. Les voilà depouillés de leurs propriétés ecclésiastiques que l'Église possédoit aux titres les plus justes et les plus sacrés. Les voilà tous exposés à abandonner leur religion.

Le Saint Père ne pourrait être plus vivement touché de l'état affligeant de l'Église Catholique dans Les Isle(s) Ioniennes, et obligé par ses devoir(s) sacrés d'aller à son secours, il ne sait trouver autre moyen que celui de réclamer la justice et la bienveillance de l'Auguste Souverain Protecteur, à fin qu'il daigne faire usage de sa puissante influence pour que l'Église Catholique dans les États qui heureusement se trouvent sous son auguste protection, puisse librement jouir de ses propriétés et des ses droits, comme elle en a joui depuis tant de siècles.

10.

Cardinale Della Somaglia Segretario di Stato al Generale Adam.

Roma, 14 febbr. 1824.

Morte di Lord Maitland; risultato del viaggio di lui a Londra riguardo alla Chiesa Cattolica nelle Isole Ioniche non saputo ancora.

Prop., Isole Ionie, v. 5, 700^r-701^v.

A Sua Eccellenza il Sign. Cavaliere Adam Maggior Generale Commandante le Truppe di S. M. Britannica negli Stati Uniti delle Isole Ionie ecc., Corfù.

14 febbr. 1824.

Il giorno 12 del corrente mi giunse il duplicato della pregiata lettera di V. Ecc. in data del 28 di gennaio prossimo passato, alla quale mi affretto di dare riscontro.

Col più vivo dispiacere io avea già inteso il luttuosissimo avvenimento della improvvisa morte dell'onorevolissimo Signore Cava-

lier Maitland. La di lui perdita mi è stata tanto maggiormente sensibile in quanto che la Chiesa Cattolica in cotesti Stati attendeva dalla di lui protezione quei vantaggi ai quali ha fondato diritto di pretendere. V. Ecc. non ignora che il Cavalier Maitland si portò espressamente a Roma per quest'oggetto nel gennaio del 1821 ed ebbe diverse conferenze col Cardinale Consalvi, rapitoci dalla morte sette giorni dopo la perdita dello stesso cavaliere. Il risultato di queste conferenze fu che allorquando egli si sarebbe portato a Londra avrebbe fatto presenti a S(ua) M(aestà) Britannica i diritti e i bisogni della Chiesa Cattolica nelle Isole Ionie e le avrebbe esposto i desiderj del Santo Padre Pio VII di gloriosa memoria della ragionevolezza dei quali il detto Signor Cavaliere era rimasto persuaso. Dopo il ritorno di lui a Malta, mentre il nuovo Sommo Pontefice era sul punto di domandargli ragguaglio dell'esito delle sue premure e mi avea già dato l'ordine di scrivergli, giunse a Roma la dolorosa notizia della sua morte.

Quindi è che Sua Santità volendosi prevalere della occasione che mi ha somministrato la lettera di V. Ecc., mi ha incaricato di pregarlo a volermi communicare cio che possa essere a Sua notizia relativamente a questo oggetto, ed a voler, per quanto possa da Lei dipendere, concorrere ad assicurare il ben essere di cotesti cattolici in ciò che ringuarda l'esercizio della loro religione ed i diritti della Chiesa.

Segue una risposta ad una petizione personale del Sign. Adam intorno all'abbreviazione della quarantena ad Ancona.

10 *Maitland morto il 17 gennaio 1824 a Malta.*
15 *Vedi i doc. n. 7-9.*
15 *Consalvi rimasto Segretario di Stato fino alla morte di Pio VII, diventò sotto Leone XII Segretario dei Brevi e poi Prefetto di Propaganda.*

11.

Monsignore Caprano al Papa Leone XII.

Roma, 3 decembre 1826.

Udienza Pontificia di Lord Adam.

Prop., Isole Ionie, v. 6, 338-^{r}338^v; lettera originale.

Beatissimo Padre.

Sir Federico Adams (!) Lord Alto Commissario delle Isole Ionie desidera di fare i suoi doveri in persona verso la Santità Vostra. Il sottoscritto arcivescovo d'Iconio segretario di Propaganda ha osato di assicurarlo che potrà ottenere ciò questa sera dopo le ore 24 e gli ha promesso di trovarsi esso alla medesima ora nell'anticamera della Santità Vostra per informare i camerieri segreti della qualità e della rappresentanza di Sir Adams onde non abbiano difficoltà di annunziarlo a Vostra Beatitudine. Quando Vostra Santità si degni di approvare quanto il sottoscritto ha imaginato, tutto sarà eseguito nella maniera divisata. In questa circostanza prega il sottoscritto la Santità Vostra a volere insistere presso Sir Adams perchè voglia trattenersi in Roma tutto quel tempo che sarà strettamente necessario per trattare convenientemente un affare non solo interessante, ma assai difficile ed in se stesso e per i principii del Governo Ionio ed in gran parte del medesimo Sir Adams opposti alle nostre sane e vere massime. È impossibile di conchiudere alcuna cosa, se egli persiste nella massima di partire nel prossimo martedì, e se non allunga la sua dimora in Roma per alcuni altri giorni.

Intanto il sottoscritto prostrato ai Vostri santissimi piedi implora l'Apostolica Benedizione.

Di Vostra Santità
Dalla Propaganda 3 decembre 1826
dev. figlio e fedelissimo suddito
Pietro Caprano
arcivescovo d'Iconio Segr. di Prop.

2 *Lord Federico Adam, successore di Lord Maitland, rimase nel suo alto ufficio a Corfù fino al* 1831.

26 *Pietro Caprano diventò cardinale nel* 1826 (*in petto fino al* 1828).

12.

Conferenze fra Lord Adam e Monsignore Caprano Segretario di Propaganda

Roma, 4-5 decembre 1826.

Archivio Vaticano, Segretariato di Stato, rubrica 280, Propaganda, 1826;

Prop., Isole Ionie, v. 6, 420^{v}-421^{r}; copie.

Conferenze tenute di S(ua) E(ccellenza) Lord Adam Alto Commissario di S(ua) M(aestà) Britannica nelle Isole Ionie, e Mgr. Caprano arcivescovo d'Iconio segretario della S(acra) C(ongregazione) di P(ropaga)nda autorizzato da Sua Santità a trattare col medesimo degli affari ecclesiastici delle Isole suddette.

N°. 1. 4 decembre 1826.

L'arcivescovo d'Iconio segretario della S. C. di Propaganda autorizzato da Sua Santità a trattare per gli affari eccl(esiast)ici dei cattolici latini nelle Isole Ionie con S. E. Lord Adam Alto Commissario di S. M. Britannica nelle dette Isole, ha creduto in primo luogo d'interrogarlo se poteva assicurarsi la conservazione di un arcivescovo in Corfù, e di un vescovo in Zante.

S. E. ha risposto che non vi può essere difficoltà per il mantenimento di un Prelato sotto il titolo di Arcivescovo di Corfù, e che se si brama conservare il vescovado di Zante, la spesa non deve essere a carico del Governo Ionio.

Ha però S. E. fatto osservare che ha pochissima speranza di riuscire nell'affare, se sua Santità non condiscende che si permetta il libero esercizio del culto greco negli Stati Pontificj, ed il diritto di sepoltura secondo il rito greco.

S. E. però ha manifestato che con queste generiche espressioni non s'intende che il concedere una chiesa ed un cemeterio ai greci in Ancona. S. E. ha insistito fortemente nella osservazione di sopra espressa, non ostanti le reflessioni fatte sempre dall'Arcivescovo d'Iconio in contrario.

Questi articoli compongono il discorso fatto in detto giorno 4 decembre 1826 dai suddetti personaggi e non possono avere alcuna forza obbligante, se non sono approvati da Sua Santità.

5 decembre 1826.

Nel principio della conferenza l'Arcivescovo d'Iconio pregò S. E. ad osservare che le sue riflessioni contrarie al concedere ai Greci nello Stato Pontificio un cemeterio, non s'intendono nel senso di negare ai medesimi un luogo conveniente per la sepoltura, ma solamente nel senso di negare un cemeterio sacro e pubblico.

S. E. ha quindi convenuto che la nomina dell'arcivescovo di Corfù e del vescovo di Zante e Cefalonia abbia ad essere sempre di libera collazione della Santa Sede.

Riguardo al Capitolo si è stabilito che in appresso i canonici non saranno che n(umer)o 6 tra quali si divideranno le rendite di cui nel 1822 il Capitolo medesimo era in possesso; che se attualmente i canonici viventi eccedessero il n(umer)o di 6, le rendite proseguiranno per ora a dividersi secondo il numero in cui precisamente ora essi sono.

L'Arcivescovo d'Iconio ha fatto istanza per il stabilimento del Seminario Cattolico in Corfù, e S. E. ha risposto che questo ristabilimento non era possibile.

Finalmente essendo prossima l'ora in cui S. E. dee partire da Roma, la medesima E(ccellenza) S(ua) ha assicurato nei termini più forti la più ampia protezione tanto al culto quanto al clero della Chiesa Cattolica Romana, ed a tutti gl'individui che ne professano la religione.

Tutto ciò che si trova espresso in questa seconda conferenza, non avrà alcuna forza, prima dell'approvazione di Sua Santità.

N°. 2 Articolo segreto.

Quando Sua Santità lo approvi, Mgr. Arcivescovo d'Iconio in rapporto all'articoli della nomina dell'arcivescovo di Corfù, e del vescovo di Zante scriverà una lettera a S. E. Lord Commissario in cui lo assicurerà che la nomina non cadrà in persona invisa a Sua Ecc(elle)nza medesima.

13.

Monsignore Segretario di Propaganda Caprano al Lord Federico Adam.

Roma, 5 aprile 1827.

Caprano propone la continuazione delle trattative intorno alle questioni della Chiesa Cattolica nelle Isole Ionie.

Prop., Isole Ionie, v. 6, 424^{r}. Copia.

Lettera scritta da Mgr. Caprano Segretario di Propaganda a S(ua) E(ccellenza) Sir Federico Adam Lord Alto Commissario di S. M. Britannica nelle Isole Ionie in Corfù il 5 aprile 1827.

Avendo io letto nella Gazzetta Straordinaria degli Stati Uniti delle Isole Ionie del giorno 8 marzo il discorso di V. Ecc. tenuto in quel giorno medesimo all'Assemblea Legislativa degli Stati suddetti, ho avuto occasione di riconoscere con indubitata certezza il Suo ritorno e l'attuale dimora in Corfù. Mi sono quindi affrettato a scriverle subito la lettera presente non solo per rinnovarle i sentimenti della mia più vera stima, e più sincero rispetto che già ebbi l'onore di manifestarle durante il Suo soggiorno in Roma, ma anche per riassumere la trattativa su gli affari della Chiesa Cattolica in codeste isole; trattativa che attesa la sollecita Sua partenza da questa Capitale nel passato mese di decembre restò senza proseguimento, e che sono tenuto sottomettere alla suprema considerazione di Sua Santità dopo che sarà giunta al suo termine, perchè si degni palesare il definitivo suo sentimento sulle materie che la concernano.

Sono nella più grande fiducia dell'esito felice dell'affare, e lo spirito di conciliazione, per cui oltre i tanti altri pregj luminosi V. Ecc. si distingue, mi appresta il più forte motivo per confermarmi nella fiducia medesima.

Profittando intanto della opportunità colla più distinta ed ossequiosa stima mi confermo.

14 *Vedi il doc. n.* 12.

14.

Lord Adam al Cardinale Segretario di Stato della Somaglia.

Corfù 15 aprile 1827.

Lord Adam chiede un parere definitivo sopra le trattative fatte a Roma fra lui e Monsignor Caprano.

Archivio Vaticano, Segretariato di Stato, Estero, rubrica 272; lettera originale.

Prop., Isole Ionie, v. 6, 426^{r}-426^{v}. Copia.

Nel margine inferiore: His Eminence The Cardinal Secretary of State.

Corfù, 15 april 1827.

Eminence

I had the honor of taking leave of Your Eminence at Rome in the month of December. I have been anxiously waiting some Communication either from Your Eminence, or from Monsignore Caprano, respecting those points, touching the Roman Catholic Church Establis⟨h⟩ment in The Ionian States, which wer⟨e⟩ the subject of discussion and arrangement betwixt the Archbishop of Iconium and Myself during my stay at Rome.

Written memorandums of the various points agreed upon between us were made at the time. They were, as the Archbishop of Iconium informed me, to be submitted to His Holiness. It is necessary that I should draw Your attention to this subject, and to request an early communication from You upon it, because the sittings of the Ionian Parliament close on the last day of May, and unless I am ena-

Versione italiana.

Nel margine inferiore (426^{r}): a Sua Eminenza Cardinale Segretario di Stato.

Corfù, 15 aprile 1827.

Eminenza.

Dacchè ho avuto l'onore di licenziarmi da V. Em. in Roma nel mese di dicembre, ho ansiosamente atteso qualche comunicazione dall'Em. V.[o] da Mgr. Caprano su quei punti relativi allo Stabilimento della Chiesa Cattolica Romana negli Stati Ionii, i quali formarono soggetto di discussione e di combinamento fra l'arcivescovo d'Iconio e me stesso, durante la mia residenza in Roma.

Memorandi scritti de' varj punti convenuti fra noi sonosi in quel tempo fatti. Essi doveano, siccome m'informò l'arcivescovo d'Iconio, sottoporsi a Sua Santità. È necessario che io chiami l'attenzione di V. Em. su questo soggetto, e che io chieda una sua sollecita comunicazione sul medesimo, poichè le sessioni del Parlamento Ionio chiudonsi l'ultimo giorno di maggio, ed a meno che io sia in grado di sotto-

12 *Vedi il doc. n. 12.*

bled to bring this matter befor⟨e⟩ them by the middle of May no arrangement whatever can be made until after the lapse of another twelvemonth; and I am sure, Your Eminence must feel, as I do, that it is fully time that all the question connected with the Roman Catholic Church in these Islands should be finally settled on a permanent basis.

I do not think it necessary to occupy Your Eminence's time with any recapitulation of the particulars of the arrangement entered into betwixt the Archbishop of Iconium and Myself, as they already exist in the possession of that Prelat⟨e⟩, but I do deem it ⟨is⟩ essentially necessary⟩ that Your Eminence should cl⟨e⟩arly understand that no further Privileges and no greater Establishment can be conceded to the Roman Catholic Church in these Islands than what was agreed upon in the conferences above referred to and that I am totally precluded from bringing under the consideration of the Ionian Parliament any Proposition to that effect.

With sentiments of the highest respect and consideration I have the honor to be

Your Eminence's
most obedient, humble Servant
Frederick Adam.

porgli questo argomento verso la metà di maggio, non potrà farsi combinamento di sorta se non che dopo il decorrimento di altri dodici mesi, e sono certo che V. Em. deve conoscere al pari di me che è pienamente tempo che tutte le quistioni connesse con la Chiesa Cattolica Romana in queste Isole sieno definitivamente combinate sopra una base permanente.

Non stimo necessario di occupare il tempo dell'Em. V. con qualsiasi ricapitulazione di dettagli del combinamento fra l'arcivescovo d'Iconio e me stesso, imperochè già esistono in potere di quel Prelato, ma stimo essenzialmente necessario che V. Em. chiaramente intenda che nessun ulteriore privilegio e verun più esteso stabilimento possono concedersi alla Chiesa Cattolica Romana in queste Isole, di quelli che furono convenuti nelle surriferite conferenze e che mi è totalmente precluso l'adito di portare all'esame del Parlamento Ionio qualsivoglia proposizione a tale effetto.

Con sentimenti del più grande rispetto della più alta considerazione mi do l'onore di protestarmi

Di V. Em.
u.mo ubb.mo servitore
Frederick Adam.

15.

Monsignore Segretario di Propaganda Caprano al Santo Padre Leone XII.

Roma, 25 aprile 1627.

Monsignore Caprano chiede una risposta definitiva circa le conferenze fra lui ed il Lord Adam.

Prop., Acta 1929, 81^r-81^v. Copia.

Beatissimo Padre.

Mentre il sottoscritto arcivescovo d'Iconio segretario della S. Congregazione di Propaganda era in aspettazione di risposta ad una sua lettera scritta a Sua Eccellenza Sir Friderik Adam Lord Alto Commissario di Sua Maestà Britannica in Corfù per proseguire la trattativa degli affari ecclesiastici delle Isole Ionie, la quale fu incominciata da esso come deputato da Vostra Santità a trattare col medesimo in Roma nello scorso decembre, e che poi restò sospesa, in seguito della sollecita di lui partenza da questa Capitale, si è ricevuto un dispaccio del 15 corrente aprile del medesimo Alto Commissario, nel quale egli espone la necessità di avere al più presto possibile la comunicazione definitiva su di quanto su la detta materia fu trattato con esso in Roma nell'epoca indicata. Imperocchè essendo per chiudersi il Parlamento Ionio l'ultimo giorno di maggio, l'Alto Commissario dice di avere bisogno di proporre in esso la comunicazione menzionata almeno circa la metà del medesimo mese, altrimenti gli affari della Chiesa Cattolica colà resteranno nell'infelice stato in cui sono, fino alla nuova apertura del Parlamento che accadrà dopo un anno.

L'arcivescovo d'Iconio pertanto vedendo da una parte l'urgenza di rispondere, e dall'altra sapendo di non poterlo fare se prima non ascolta l'oracolo sommo di Vostra Santità sul risultato delle conferenze avute coll'Alto Commissario in Roma che furono umiliate alla sapientissima considerazione di Vostra Beatitudine, ha creduto suo dovere di rappresentarle la situazione della cosa,

20 *Vedi il doc. n. 12.*

essendo pronto, se Vostra Santità il vorrà, a portarsi a Suoi Piedi prima di sabbato in quell'ora, e giorno, che giudicherà per ricevere gli ordini necessarj in proposito.

Prostrato quindi a Suoi Santissimi Piedi implora l'Apostolica Benedizione

Di V. Santità

Della Propaganda 25 aprile 1827.

obb.mo figlio e dev.mo suddito
Pietro Caprano arcivescovo d'Iconio
Segretario di Propaganda

16.

Rescritto del Papa Leone XII a Monsignore Caprano.

Roma, dopo il 25 aprile 1827.

Il Santo Padre desidera il parere del Cardinale Prefetto di Propaganda Cappellari ed eventualmente anche del Cardinale Bertazzoli sopra le conferenze avute fra Caprano e Lord Adam.

Prop., Acta 1829. 81v. Copia.

Rescritto appostovi dalla Santità di Nostro Signore.

Sarà opportuno che Monsignor Segretario comunicando le presenti carte, delle quali ho già io altra copia, la lettera da lui scritta all'Alto Commissario, il Dispaccio ultimo che si accenna dallo stesso a Monsignore Segretario comunicando, ripeto, tutto e al Cardinale Prefetto, e se crede, anche al Cardinale Bertazzoli, come uno della Congregazione raccolga il loro parere, concretino ciò che credono espediente di rispondere per farmelo conoscere venerdì sera, che potrà venire all'ora solita, onde fissare la risposta da darsi il dì seguente sembrando che la strettezza del tempo non ammetta ulteriore dilazione.

26 *meglio* lo vorrà.
2 *Segretario di Propaganda Caprano.*
3 carti *ms.*
4 *Alto Commissario Adam.*
5 *Cardinale Prefetto Cappellari, il futuro Papa Gregorio XVI.*
6 *Cardinale Bertazzoli prefetto della Congregazione degli Studi, e membro della Congregazione di Propaganda.*

17.

Il Cardinale Prefetto di Propaganda Cappellari al Cardinale Giulio Della Somaglia.

Roma, 28 aprile 1827.

Preparazione di una nota diplomatica al Lord Adam.

Prop., Lettere e decreti della S. Congregazione, 1827, 262^{v}-264^{r}. Copia.

Una megliore copia anzi la lettera originale nell'Archivio Vaticano, Segr. di Stato, Estero, rubrica 292; la quale prende come norma di questa edizione.

Em. Signore Cardinal Giulio Maria della Somaglia decano del Sagro Collegio e Segretario di Stato di Sua Santità,

28 aprile 1827.

Il Cardinale Prefetto della S. Congregazione di Propaganda ricevuto che ebbe il pregiatissimo foglio di V. Em. del 23 di aprile al quale era accluso il dispaccio di Sua Altezza Sir Friderik Adam Lord Alto Commissario delle Isole Ionie del 15 del mese suddetto riguardante la trattativa degli affari ecclesiastici di quelle Isole con esse intrapresa in Roma nel passato decembre da Monsignor Caprano arcivescovo d'Iconio segretario della Sacra Congregazione di Propaganda deputato specialmente per la trattativa medesima dalla Santità di Nostro Signore, lo passò subito al lodato Mons. arcivescovo. Il Santo Padre a cui è stato riferito il contenuto nell'accennato dispaccio, riflettendo che ora non si tratta se non che del proseguimento della trattativa incominciata, ha creduto nella sua sapienza che il suddetto prelato la continui, ed ha ordinato che scriva egli in quest'oggi una Nota al medesimo su tutto l'affare.

Questa Nota che dentro oggi sarà spedita a Corfu, riducesi ad esprimere al Lord Alto Commissario il gradimento di Sua Beatitudine per l'assicurazione della conservazione dell'arcivescovato latino in Corfu e del vescovato in Zante, ad escludere la pretenzione di correspettività onde vorrebbesi che nei Stati Pontifici, almeno

19 *La Nota diplomatica è il doc. n. 16.*

in Ancona, si conceda una Chiesa ed un cemeterio sagro ai greci non uniti, a manifestare al Lord Alto Commissario la soddisfazione di Sua Santità perchè si è dichiarato riconoscersi il diritto di cui la Santa Sede da molti secoli è in possesso, di liberamente conferire l'arcivescovato, e vescovato già menzionato di sopra, sicuro però dovendo restare l'Alto Commissario che in caso di vacanza la nomina dei Prelati non caderà in persona ad esso invise, o ai suoi successori, ad insistere infine, per assicurare una stabile congrua rendita ai canonici, beneficiati, e altri sagri ministri della Chiesa Metropolitana di Corfu, ed a procurarvi il ristabilmento del Seminario.

Il cardinale sottoscritto mentre ha l'onore di rendere intesa V. Em. dello stato tutto della cosa, Le ritorna l'originale dispaccio del Lord Alto Commissario, rinnovandolle le proteste del suo profondo ossequio, con cui bacio umilissamente le mani.

Di V. Em. Rev.ma
umil.mo div.mo servitor vero
D. M. Card. Cappellari.

18.

Nota diplomatica di Monsignore Caprano in nome di Sua Santità a Lord Adam.

Roma, 28 aprile 1827.

Intorno alle conferenze fra Caprano e Lord Adam
Prop., Acta 1829, 82^{r}-82^{v}. Copia.

Nota a Sua Eccellenza Sir Friderick Adam Lord Alto Commissario di Sua Maestà Britannica nelle Isole Ionie, 28 aprile 1827.

Il sottoscritto arcivescovo d'Iconio segretario della S. Congregazione di Propaganda Fide deputato dalla Santità di Nostro Signore Papa Leone XII a trattare con Sua Eccellenza Sir Friderick Adam Lord Alto Commissario di Sua Maestà Britannica nelle Isole Ionie su gli oggetti riguardanti la Chiesa Cattolica Romana nelle Isole Ionie medesime ha sottoposto alla considerazione della Santità Sua le conferenze che su quegli oggetti si erano tenute in Roma con la lodata Eccellenza nei giorni 4 e 5 decembre 1826, per sentirne

la suprema sua decisione come espressamente si era convenuto nelle indicate conferenze. Relativamente pertanto alle cose in allora trattate l'arcivescovo giusta la mente di Sua Beatitudine deve partecipare a Sua Eccellenza quanto siegue.

Il Santo Padre con vero gradimento da quelle conferenze ha raccolto l'assicurazione, che si conserverà il cattolico arcivescovato latino, di Corfù, ed il vescovato latino di Zante. Non ha potuto però non sentire con dolore che vorrebbesi quasi far dipendere questa conservazione dell'antico stato delle cose dalla condizione, che si permetta il libero pubblico esercizio del culto greco non unito, ed il diritto di sepultura secondo il medesimo rito greco negli Stati Pontifici, ed almeno in Ancona. Il Santo Padre non potrebbe aderire a questa richiesta senza operare contro le massime ed i principii che costantemente hanno diretto la Santa Sede. Dall'altra parte il governo Ionio non può affacciare neanche alcun diritto di correspettività riguardo a questi affari. Sua Santità domandando la conservazione dei menzionati arcivescovato ed vescovato non richiede se non che sia conservato quello stato di cose di cui la Chiesa Cattolica è in possesso da molti secoli. Al contrario la richiesta del Governo Ionio ha per oggetto il conseguimento di una cosa del tutto nuova, e sconosciuta nella serie delle Pontificie concessioni. Or siccome non può esservi correspettività veruna fra chi reclama unicamente la conservazione del suo antico stato e chi aspira ad ottenere nuovi vantaggi, Sua Santità è nella più grande fiducia che Sua Eccellenza l'Alto Commissario nella Sua saviezza facilmente riconoscerà quanto sia giusto il desistere dall'accennata richiesta. Su questo proposito però il Santo Padre nuovamente conferma ciò che in voce manifestò al Lord Alto Commissario, allorchè con si grande piacere lo accolse in persona, e che gli fu poi ripetuto dall'arcivescovo d'Iconio nella seconda conferenza, cioè che non si intende per questo di privare i Greci, che muoiono negli Stati Pontifici, di un luogo decente per la loro sepultura, giacchè non concedendosi ai medesimi un cemeterio sagro e pubblico si accorderà ad essi cioè che in questo oggetto si accorda alle altre nazioni separate dalla Santa Sede.

Con sommo piacere Sua Beatitudine ha veduto che sia riconosciuto il diritto di cui è già da molti secoli in possesso la Santa Sede di conferire liberamente l'arcivescovato di Corfu, ed il vescovato di Zante, e Sua Santità conchiudendosi questa trattativa farà assicurare Sua Eccellenza che in caso di vacanza o dell'arcivescova-

to di Corfu, o del vescovato di Zante la nomina dei nuovi Prelati non cadrà in persone invise a Sua Eccellenza medesima o ai suoi successori.

Sebbene il numero di sei canonici della metropolitana di Corfu sembri meschino, comparativamente al numero antico del Capitolo medesimo, che non era minore di undici, tuttavia il Santo Padre non si oppone a questa riduzione nella ferma persuasione che sarà loro assegnata una congrua rendita come anche ai beneficiati, ed altri ministri sagri per il decoroso servizio di quella Chiesa.

Finalmente valuta moltissimo Sua Santità l'assicurazione data dal Lord Alto Commissario nel fine della seconda conferenza nei termini i più forti con cui si garantisce la più ampia protezione tanto al culto quanto al clero della Chiesa Cattolica Romana, ed a tutti gli Individui che ne professano la religione.

Coerentemente a tale assicurazione ha ogni fondamento il Santo Padre per sperare che sarà ristabilito il Seminario tanto necessario per la educazione ed istruzione dei chierici, che sarà provveduto stabilmente al mantenimento delle chiese, e che la cattolica religione rivedrà nelle Isole Ionie ristabilito ciò che la riguarda nell'ordine dovuto.

Tali sono i sentimenti che per parte di Sua Santità dovea esprimere rapporto agli affari ecclesiastici delle Isole Ionie a Lord Alto Commissario Sir Frideri c k Adam l'arcivescovo d'Iconio il quale ha l'onore di rinnovare al medesimo in questa opportunità i sentimenti della sua più distinta ed ossequiosa stima e rispetto.

19.

Risoluzione dell' Assemblea Legislativa delle Isole Ionie.

Corfu, 29 maggio 1830.

Prop., Isole Ionie, v. 7, 446^{r}-446^{v}; anche 462^{r}. Copia.

Benchè la risoluzione esista anche in stampa, giudico utile di pubblicarla fra i documenti inediti, essendo la stampa assai rara.

Risoluzione.

Nella Nobilissima Assemblea Legislativa che stabilisce definitivamente ciò che riguarda la Chiesa Cattolica Romana in questi Stati.

Corfù, 29 maggio 1830.

Letto il Mesaggio di S(ua) E(ccellenza) il Lord Alto Comissario del Sovrano Protettore, colla quale partecipa all'Assemblea quanto venne concertato colla Corte di Roma circa il Capo della Chiesa Latina in questi Stati ed oggetti relativi;

osservata la risoluzione del Primo Parlamento in data 9 maggio 1822 sulla base della quale ebbero luogo le trattative ora portate alle considerazioni dell'Assemblea;

visto che quanto fu concertato dalla Corte di Roma risulta perfettamente analogo allo spirito della succitata Risoluzione del Primo Parlamento, e decoroso pel Governo degli Stati Ionj.

È risoluto

1º. Il Capo della Chiesa Cattolica Romana in questi Stati porterà la dignità arcivescovile, e risiederà in Corfù.

2º. L'onorario dell'arcivescovo non eccederà quanto viene presentemente corrisposto per la Sede Episcopale Latina in questi Stati.

3º. Il Capitolo di Corfù non potrà oltrepassare il numero di sei canonici.

4º. Saranno ripartite fra il Capitolo le rendite che esso possedeva nel 1822.

Potrà risiedere nell'Isola di Zante un Vescovo di rito latino; ben inteso però che il Governo Ionio non sarà minimamente gravato pel mantenimento di questo Prelato.

Per ordine della nobilissima Assemblea Legislativa

Spiridion Dalladà
Interino Segretario dell'Assemblea Legislativa.

7 *Vedi il doc. n.* 12.

24 *Il Vescovo di Zante fu dunque privato delle sue rendite. L'origine di queste rendite risale alla donazione generosa dei principi di Tochis, despoti e padroni dell'Isole di Zante e Cephalonia* (*cf.* MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica. III, Venezia* 1861, 398). *Ho veduto ancora nel* 1931 *nell'archivio di Zante la pergamena greca della donazione del Conte Riccardo Ordoni, Signore di Cephalonia che conferma le possessioni della Chiesa Cattolica di Zante* (*luglio* 1264). *Vedi D. A.* ZAKYTHENOS, Τὸ κτηματολόγιον τῆς λατινικῆς ἐπισκοπῆς Κεφαλληνίας καὶ Ζακύνθου κατὰ τὸν ιγ' αἰῶνα, *nella rivista* Ἑλληνικά, *V* (1932) 323-333.

20.

Nostrano arcivescovo di Corfù al Cardinale Cappellari Prefetto della S. Congrecazione di Propaganda.

Corfù, 7 giugno 1830.

Intorno al Seminario, al numero dei canonici, all'abitazione dell'Arcivescovo[1].

Archivio Vaticano, Segretariato di Stato, rubrica 292, Propaganda.

Copia di lettera scritta alla S. Congr. di Prop(aganda) da Mgr. Arcivescovo di Corfù in data 7 giugno 1830. Questa lettera fu mandata in copia dal cardinale Cappellari il 12 giugno 1830 che sottoscrisse la lettera accompagnante di mano propria.

Mi fo dovere di umiliare a V. Em. Rev.ma le risoluzioni ch'ebbero luogo nel Parlamento intorno questa Chiesa Cattolica. Nell'ultima sessione del Parlamento S(ua) E(ccellenza) Lord Alto Commissario per togliersi dalli dibattimenti del Senato, spedì per messaggio al Corpo Legislativo il Bill relativo alle cose nostre, il tenore del quale è che vi sarà un arcivescovo latino in Corfu e che avrà per suo appuntamento quanto li fondi dell'Isola di Zante e Cefalonia contribuivano al vescovo del Zante, quale se la Santa Sede volesse conservarlo, dalla stessa verrà provveduto e che il numero de' canonici pensionati verrà limitato a sei soli.

Non si tosto venni informato della definitiva sanzione del Bill, che mi recai da S(ua) E(ccellenza), e mi permisi di supplicarlo di prendere in considerazione la indispensabile necessità di riavere l'antico Seminario per l'educazione de giovanetti che s'iniziano nel santuario. Mi rispose egli che le proposizioni da lui lasciate nel 1826 alla S. Cong(regazion)e di Propaganda furono precise, e che quindi il Governo Ionio non può addossarsi un tale incarico; però che ove la Sag(ra) Cong(regazio)ne voglia esser utile e benefica a questa Chiesa, puo erigerlo e dotarlo.

Mi son fatto pur dovere d'osservare a S(ua) E(ccellenza) volendo conformare il clero come lo era nel 1822: in quell'epoca erano

1 *Vedi il doc. n.* 19.

otto o nove canonici, oltre un numero di mansionari, chierici, ed organista; per modificare la risoluzione.

Spargendosi varie voci sul locale che mi sarebbe assegnato, mi permisi di chiedergli il convento del Tenedo, ma egli mi fece riflettere che abbisognava di dispendioso ristauro, e che altronde non mi era conveniente, che quindi pazientassi alcun poco, e che mi sarebbe assegnato un più conveniente alloggio.

21.

Il Cardinale Segretario di Stato Albani al Cardinale Cappellari Prefetto di Propaganda.

Roma, 17 giugno 1830.

Solenne ricevimento del nuovo Arcivescovo di Corfù, Nostrano, da parte delle autorità e del popolo.

Prop., Isole Ionie, v. 7, riferimento al numero di protocollo del Segretariato di Stato 65 829. Nel margine inferiore: Sig. Card. Prefetto della S. C(ongr.) di Propaganda, con f(ogli)o.

Dalle Stanze del Quirinale li 17 giugno 1830.

Sebbene l'Em. V. sia già pienamente istruita degli onori renduti al nuovo arcivescovo di Corfù Mgr. Nostrano quando giunse a quella città, e degli omaggi che gli furono tributati dal Governo, e dal popolo di ogni culto, dee nompertanto il sottoscritto ai riguardi di competenza la comunicazione del rapporto che ne riceve dal Console Pontificio. Ha quindi l'onore di accluderle il correlativo dispaccio...

G(iuseppe) Card. Albani.

4 *Lord Adam scrisse al Cardinale Cappellari Prefetto di Propaganda il* 15 *settembre* 1829 (*Prop., Isole Ionie, v.* 7 291^{r}-293^{v}); « *The nomination which His Holiness proposes to make of Canonico Nostrano to the Archbishoprie of Corfu will certainly be satisfactory to me as his Majesty's Lord High Commissioner, and I have no doubt such nomination will be acceptable to the Ionian Gouvernment, as it is made in conformity to the Principle agreed upon in my Conferences with the late Archbishop of Iconium* (*now Cardinal*) ».

INDICE DEI DOCUMENTI

I numeri indicano la successione cronologica dei documenti.

Giorgio Hofmann S. I.

De nova legislatione matrimoniali orientali

Die 22 februarii huius anni quinque anni elapsi sunt ex quo an. 1949 Motu Proprio « Crebrae allatae sunt » (1) Ecclesiis Orientalibus nova disciplina sacramenti matrimonii data erat, a die 2 maii eiusdem anni vim obtinens et abhinc pro omnibus Orientalium Ecclesiarum fidelibus obligatoria. Legislatio haec, praesertim inter Orientales magna cum laetitia salutata, seriem commentariorum provocavit non parvam inter quae duo quoque manualia (2). Ex alia parte varia dubia post publicationem eius exorta legislatori occasionem praebuerunt responsa relativa edendi et sic maiorem claritatem legibus ipsis tribuendi. Hinc forte non absque re erit in conspectu quodam synthetico puncta principaliora et characteristica legislationis huiusmodi in statu eius actuali percurrendi pertractandique.

(1) AAS, 1949, pp. 89-119; citatur MP.

(2) Haec saltem videre potuimus: F. GALTIER, *Le mariage. Discipline orientale et discipline occidentale*, Beyrouth, 1950; A. COUSSA, *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*, t. III, *De matrimonio*, Roma 1950; Ae. HERMAN, *Adnotationes ad motu proprio « Crebrae allatae sunt »*, in « *Periodica* », 1949, pp. 93-125; C. DE CLERCQ, *Un nouveau droit canonique oriental*, in *Archives d'histoire du droit orientale*, 1949, pp. 205-248; Idem, *Le nouveau droit canonique oriental*, in *Revue de droit canonique*, 1952, pp. 195-239; PUJOL C., *El Motu proprio « Crebrae allatae sunt »*, in *Estudios Ecclesiasticos*, 1949, pp. 307-330; A. WUYTS, *Le nouveau Droit matrimonial des Orientaux*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 1949, pp. 829-839; ST. C. GULOVICH, *The Motu Proprio « Crebrae Allatae »*, in *The Jurist*, 1950, pp. 234-256; A. SCHEUERMANN, *Das Eherecht der Orientalischen Kirche*, in *Theol. Quartalschrift*, 1950, pp. 407-31; 1951, 61-76; KOMAP M., *Подружне право східньої Церкви* (Ius matrimoniale pro Ecclesia Orientali), in *Логос*, 1950, pp. 33-42, 119-122, 186-193, 264-268; 1951, 52-58, 174-179, 254-261; 1952, 20-26, 186-193, 252-259; 1953, 22-28, 92-99, 169-177.

Primum quod generaliter novam legem legenti occurrit est similitudo magna, ne dicam uniformitas, novi iuris orientalis cum iure Codicis IC. Et revera ex 131 canonibus 67 identici omnino cum canonibus Codicis apparent (1), alii 34 nonnisi leves quasdam correctiones philologicas vel terminologiam differentem ostendunt (2). Notandum tamen hanc uniformitatem certo quodam sensu intentam fuisse ut ex litteris Card. Petri Gasparri, Praesidis tunc temporis Commissionis Codicis Orientalis praeparandi, die 15 sept. 1930 datis patet. Nam ipse « ob oculos habitis facilitate et frequentia necessitudinum, quas orbis terrarum populi et nationes ob nostrae aetatis expeditissimum commeatum inter se nectunt,... sacros Orientalis Ecclesiae Pastores consulebat, ab iisdem petens an in expletionem optatorum multis e locis Apostolicae Sedi explicatorum expedire videretur, ut, quod fieri posset, ecclesiastica disciplina ad matrimonialia impedimenta et ad formam ineundi nuptialis foederis pertinens unius tenoris redderetur; idque poscebatur, quia ob memoratam eundi et remeandi facilitatem crebriores habebantur inter homines mixti ritus nuptiae necnon eo proposito, ut incertitudines de matrimoniorum validitate, eorum sanctitati nocentes, penitus auferrentur ». Responsaque fere cuncta affirmativa erant (3). Quoad cetera vero capita quae e CIC desumpta sunt difficultas non habebatur sive quia ius divinum continebant ideoque necessario identicum, sive alias normas utiles quibus Orientales hucusque carebant (4).

Tamen, ut ex eisdem litteris patet, non de suppressione omnium differentiarum inter utramque disciplinam agebatur; imo haec apparere debebat sive in forma sive in substantia, et de facto manifesta est, ut statim dicemus (5). Quae distinctio apparet iam

(1) Can. 1-3, 5, 8, 19, 23, 25, 28, 30, 44, 57-59, 61, 65, 69, 73, 75-77, 79, 84, 96, 99-102, 105-110, 112, 114-116, 119, 122-126, 129, 131. Cfr. De Clercq, o. c., 1952, p. 198.

(2) Can. 9-11, 15, 17, 18, 20, 21, 24, 26, 29, 33, 39, 41, 42, 51, 53, 55, 56, 64, 74, 78, 89, 91, 93-95, 111, 113, 117, 118, 121, 127, 128. Cfr. ibidem.

(3) Cfr. MP, Praefatio.

(4) Cfr. Herman, o. c., p. 94.

(5) Cfr. litteras citatas: « Anche in questa occasione, per quanto superfluo, si vuole notare e ripetere che la Commissione, sulle orme costanti della S. Sede, tiene alla distinzione fra Oriente ed Occidente; dovrà quindi tale distinzione apparire manifesta dalla Codificazione, la quale

aliquomodo in ipsa terminologia: eparchia, Hierarcha, Syncellus etc. loco dioecesis, Ordinarii, Vicarii gen., Professio maior, minor loco sollemnis et simplicis. Magis vero adhuc ex ipsis normis, quae substantiam iuris continent, ut de sponsalibus (can. 6, 7), de dispensationibus ab Hierarchis et Patriarchis concedendis (can. 32), de impedimentis voti, disparitatis cultus, consanguinitatis, affinitatis, cognationis spiritualis; de exclusione matrimonii per interpretem et sub conditione; tandem de omnibus quae cum forma connexa sunt.

Attendendo igitur ad notas characteristicas novae legislationis, primae notandae sunt normae *ad sponsalia* spectantes. Sponsalia quod attinet non una erat Ecclesiarum Orientalium disciplina. Dum nempe aliae traditionem sectantes, ut v. g. variae ex Byzantinis, ritum sponsalium cum ritu matrimonii coniungebant (Graeci, Russi etc.), aliae sponsalia privata introduxerunt (Rumaeni), aliae iterum disciplinam latinam observabant (ut Rutheni, Maronitae etc.). Et eadem varietas quoad vim sponsalium effectus producendi notatur, quae vel solis sollemnibus (Armeni), vel quibusvis, modo validis, sponsalibus agnoscitur (Syri, Copti etc.).

Quae omnia nunc ad uniformitatem redacta sunt. Et primo quidem praescribitur forma communis omnibus ad validitatem sponsalium necessaria, consistens in eo quod sponsi futuri ea « coram parocho aut loci Hierarcha aut sacerdote cui ab alterutro facta sit facultas assistendi » concludere (can. 6), ab iisque « benedictionem in libris liturgicis praescriptam, si ius particulare id ferat » accipere debent (can. 7). Hoc ultimum, ut patet, ad liceitatem tantum. Competentes ad munus huiusmodi testis qualificati sunt parochus etc. qui matrimonio valide ad norman can. 86-87 assistunt (can. 6, 2, 1°), quique sponsalia facta adnotare in libris respectivis debent (ib. n. 2). Sponsalia sic contracta, in casu inadimpletionis, nonnisi actionem « ad reparationem damnorum, si qua debeatur » (ib. par. 3) producunt, similiter ac in CIC.

non solo nella *forma* e nelle *versioni* che saranno autorizzate, dovrà essere orientale, ma anche nella *sostanza*. Distinzione non è *divisione*, ma *unità*: e l'unità è per il bene, nell'interesse, come degli Orientali, così di tutti, perchè riverbero della nota data dal divino Fondatore alla Sua Chiesa, una e santa », cfr. COUSSA, o. c., p. 6, nota 1.

Haec schematica expositio ritus sponsalium in novo iure primo manifestat horum characterem religiosum, et liturgicum in comparatione cum sponsalibus latinis, scripto factis, potiusque notam iuridicam prae se ferentibus. Secundo apparet in eis intentio libertatem protegendi respectu futuri matrimonii, supprimendo omnes alios effectus quos sponsalia antea producebant, ut v. g. impedimentum impediens (apud Byzantinos, Armenos, Syros), affinitatis (Melchitae, Armeni), publicae honestatis (Copti etc.), sic momentum sponsalium ad magis rectam et hodiernis circumstantiis congruentem positionem reducendo.

Matrimonio in iure latino ordinarie *publicationes* praemitti debent, ad certitudinem de libertate sponsorum ab impedimentis obtinendam. Idem observatur apud plures Ecclesias Orientales (Ruthenos, Italo-albanenses, Russos, Rumaenos, Maronitas, Malabaricos, Malankarenses), dum ceterae aliis aptis mediis eundem finem obtinere curant. Ubi igitur iure particulari publicationes praescribuntur, normae canonum 12-21 servandae sunt, quae disciplinam in correspondentibus canonibus CIC statutam referunt.

Nuper autem circa can. 18 par. 2, de dispensatione in publicationibus agentem responsum prodiit Commissionis pro Codificatione iuris canonici orientalis (CCICO 3 maii 1953). In canone nempe statuitur competentem pro dispensatione concedenda esse Hierarcham loci proprium (par. 1), si vero plures sint, illum in cuius eparchia matrimonium celebratur (par. 2). Nihil vero dicitur de ritu. Inde dubium, utrum Hierarcha etiam in casu, si fideles diversi sint ritus ac ipse, dispensare possit: et respondetur affirmative, dummodo sit Hierarcha proprius. E contra etsi sit eiusdem ritus ac fideles, non autem proprius, non potest fidelibus dispensationem concedere, licet hi matrimonium in ipsius eparchia celebrent [1]. Ratio est, quia dispensatio a publicationibus est actus iurisdictionis erga subditum exercitus, subditus vero quis praecipue per domicilium vel quasi domicilium evadit ad normam can. 86 par. 3, n. 1; praeterea Hierarcha et parochus proprius melius investigare et cognoscere possunt quae validae aut licitae celebrationi obstant, quam parochus et Hierarcha eiusdem ritus quidem ac sponsi, qui vero non sint eorum proprii [2].

[1] Cfr. AAS, 1953, p. 312.
[2] Cfr. Herman, in *Monitor ecclesiasticus*, 1953, p. 575.

Maiores quaedam innovationes habentur in canonibus *impedimenta matrimonalia* respicientibus. Imprimis impedimenta quae quidem vetant, non autem irritant matrimonium contractum, non impedientia ut in CIC sed aptius prohibentia vocantur (can. 26, par. 1). Dein inter impedimenta gradus minoris, quae denominatio in iure orientali nunc unice ad dirimentia refertur (1), ut novum apparet tutela et affinitas ex digeneia secundi generis et ex trigeneia, iure particulari vigens. Praeterea, etsi externe enumeratio impedimentorum minoris gradus coincidere videatur, quaedam differentia adhuc adest. Nam consanguinitas in linea collaterali gradus tertii attingentis secundum, in CIC est gradus minoris, cum habeatur tamquam impedimentum tertii gradus; in iure orientali autem est gradus quinti et proinde gradus maioris, quia tantum consanguinitas gradus sexti lineae collateralis ad impedimenta gradus minoris pertinet. Pariter affinitas gradus secundi attingentis primum, in CIC est gradus minoris, quia habetur ut impedimentum secundi gradus; in Motu Proprio autem est tertii gradus, proin gradus maioris, quia tantum impedimentum affinitatis in quarto gradu ad impedimenta gradus minoris pertinet. Insuper impedimentum cognationis legalis iuxta CIC, ubi ut impedimentum dirimens habetur, gradus maioris est, dum in MP semper est gradus minoris.

Haec diversitas computationis inter utrumque ius obiectum fuit responsi CCICO. Dispensationem quod attinet, impedimentum censendum est illius gradus cuius est in disciplina Hierarchae qui dispensationem dedit, cum distinctio haec in impedimenta gradus maioris et minoris dispensationem impedimentorum praecipue respiciat (2).

Quid vero si impedimentum in disciplina fidelium adest, in disciplina Hierarchae autem non? V. g. affinitas ex digeneia vel trigeneia iure particulari vigens vel consanguinitas sexti gradus ex quarto et secundo vel quinto et primo coalescens, quae in CIC nullum impedimentum est, in iure autem orientali est? Haec hypothesis videtur extra responsum esse, quod contemplat tantum casus impedimenti maioris in una et minoris in alia disciplina.

(1) Cfr. can. 31 par. 2. Sic quoque tollitur disputatio ex CIC nota.
(2) Cfr. AAS, ibidem; Herman, l. c., p. 576.

In casu autem nostro impedimentum tunc computandum videtur prout viget in disciplina contrahentium. ([1]).

Canone 32 amplae *facultates dispensandi* ab impedimentis conceduntur Patriarchis et Hierarchis orientalibus, similes iis quas Episcopi latini tantum in facultatibus quinquennalibus obtinere solent. Et quidem Hierarchae locorum proprios subditos dispensare possunt ab omnibus impedimentis prohibentibus, exceptis impedimentis mixtae religionis et voti simplicis publici in Religionibus iuris pontificii vel patriarchalis emissi; praeterea ab omnibus impedimentis gradus minoris excepto impedimento criminis, immo etiam a quinto gradu consanguinitatis lineae collateralis; insuper, extra patriarchatus, ab impedimento aetatis, non autem ultra biennium completum.

Patriarchae, salva ampliore potestate quae eis forte ex privilegio vel iure particulari competat, gaudent iisdem facultatibus ac Hierarchae loci; praeterea potestatem habent dispensandi ab impedimento aetatis usque ad biennium completum, et quidem in patriarchatibus ipsi soli; dein dispensare possunt etiam ab ultimo impedimento gradus minoris, sc. criminis; insuper a quarto gradu consanguinitatis lineae collateralis et a secundo et tertio affinitatis primi generis; denique, quod summi momenti est, a forma celebrationis matrimonii, si cum acatholicis sive baptizatis sive non baptizatis catholicis contrahendum sit, sed gravissima ex causa tantum (ib. par. 2).

Omnibus his facultatibus Patriarcha uti potest sive erga proprios subditos, et quidem ubique, cum agatur de potestate ordinaria non iudiciali, sive quoad peregrinos sui ritus, in patriarchatu actu degentes. Quod hic explicite dicitur de Patriarchis extendine possit etiam ad Episcopos. Affirmative respondent aliqui ([2]) nixi practice iisdem rationibus quas auctores in simili quaestione in iure latino adducere solent. Nobis tamen res non videtur tam clara et praecipue ob hanc explicitam mentionem talis facultatis in Patriarchis, quam si legislator ceteris quoque Hierarchis concedere vellet, similiter manifestare deberet. Nec recte obici videtur in MP neque sermonem fieri de potestate Episcoporum dispensandi

([1]) Cfr. Herman, l. c.

([2]) Cfr. Coussa, o. c., p. 55; pro sententia contraria cfr. Galtier, o. c., p. 74 ss.

suos subditos extra eparchiam degentes, cum talem potestatem nemo neget. Hic vero ageretur de exceptione quae exprimenda esset, cum in MP « Sollicitudinem nostram » can. 7 explicite statuat: « Potestas iurisdictionis potest in *solos* subditos directe exerceri nisi aliter *expresse* statuatur » (1). Confirmari videtur sententia haec responso CCICO supraadducto ad can. 18,2, ubi Ordinario erga peregrinos eiusdem ritus, si non sint subditi, non conceditur facultas dispensandi a proclamationibus, etsi matrimonium in eius eparchia contrahatur (2).

Hae igitur sunt facultates Patriarcharum et aliorum Hierarcharum, in quarum applicatione nulla adest difficultas, quoties uterque sponsus ad eandem eparchiam et ad eundem ritum pertineant. Quid autem si ad diversas eparchias eiusdem ritus, vel ad diversos ritus vel ad eundem ritum sed eparchias diversi ritus spectant. Can. 32 par 5 respondet ad duas priores quaestiones dispensationem petendam esse ab Hierarcha viri conformiter cum can. 88 par. 3, ubi statuitur ut matrimonium fiat coram parocho sponsi, nisi legitima consuetudo aliud ferat vel iusta causa excuset; si vero vir sit acatholicus, tunc, ut patet, dispensatio ab Hierarcha mulieris petenda est (3). Etiam in tertio casu dispensatio ab Hierarcha viri petenda est, ut liquet ex responso CCICO die 3 maii 1953 dato (4).

Sic nunc proponere possumus elenchum Hierarcharum a quibus contrahentes dispensationem petere debent: 1) Si contrahentes sint eiusdem ritus et pertinent: a) ad eandem eparchiam, adiri debet Hierarcha eiusdem eparchiae; *b*) ad eparchias diversas eiusdem ritus, adiri debet Hierarcha viri iuxta can. 32, par. 5; *c*) ad eparchias diversi ritus, iterum adiri debet Hierarcha viri, iuxta responsum suprarelatum. - 2) Si contrahentes sint diversi ritus et pertinent: *a*) ad eandem eparchiam, adiri debet Hierarcha eiusdem eparchiae; *b*) ad eparchias diversas eiusdem ritus, adiri debet Hierarcha viri iuxta can. 32, par. 5; *c*) ad eparchias diversas

(1) Cfr. C. Pujol, *Comentario de algunas declaraciones de la Comisión de Codificación Oriental*, in *Revista españ. de derecho canonico*, 1953, p. 874.

(2) Cfr. p. 374.

(3) Cfr. can. 756 par. 3 CIC, ubi similis norma quoad baptismum statuitur.

(4) Cfr. AAS, ibidem.

diversi ritus, iterum adiri debet Hierarcha viri iuxta eundem canonem (¹).

Norma haec, de petenda dispensatione ab Hierarcha viri, similiter ac illa can. 88, par. 3 liceitatem tantum spectat (²). Hinc ex qualibet iusta causa dispensatio etiam ab Hierarcha mulieris peti potest. Quod nunc confirmatum est eodem responso CCICO: « An per verba can. 32, par. 5 dispensatio petatur ab Hierarcha viri excludatur potestas Hierarchae mulieris valide dispensandi ab impedimento quod dumtaxat hanc liget »: et respondetur negative (³).

In responso sermo fit de impedimento quod dumtaxat mulierem liget, seu de impedimento absoluto, ut v. g. sunt aetas, votum etc. Quid dicendum de impedimentis relativis ut sunt consanguinitas, affinitas, cognatio spiritualis, publica honestas, tutela, cognatio legalis quae ad utramque partem referuntur? Quid de talibus quae solum virum ligant? Potestne Hierarcha loci mulieris etiam ab his dispensare? Quod ad impedimenta relativa attinet utrumque sponsum ligantia nullum est dubium, etsi responsum nihil de hoc dicat; nam agitur de proprio subdito Hierarchae erga quem potestatem suam exercet. Maior difficultas videtur adesse si impedimentum relativum unam tantum partem detinet, v. g. si iuvenis latinus puellam ruthenam baptizaverit: tunc ipse impedimento cognationis spiritualis ligatur, dum puella a tali impedimento libera est iuxta can. 70 par. 2, n. 1; vel si de impedimento absoluto virum ligante agatur. Aliqui tenent (⁴) simul cum canonistis latinis (⁵) Hierarcham dispensare posse ab impedimentis relativis etiamsi unam tantum partem ligent.

Affirmandum tamen videtur potestatem Hierarchae etiam ad impedimenta absoluta extendi, et quidem ex ipso tenore can 32 par. 5, ubi praecipitur dispensatio petenda ab Hierarcha viri nulla distinctione facta, utrum tantum vir impedimento ligetur, an uterque sponsus, an sola mulier; et similiter in casu quod una pars sit acatholica, quam ab impedimento, ut patet, tantum Hierarcha

(¹) Cfr. HERMAN, l. c., p. 580 s.
(²) Cfr. COUSSA, o. c., p. 55.
(³) Cfr. AAS, ibidem.
(⁴) Cfr. GALTIER, o. c., p. 76.
(⁵) F. CAPPELLO, *De matrimonio*, ed. 4, n. 252; WERNZ-VIDAL, *De matrimonio*, ed. 2, n. 423.

partis catholicae dispensare potest. Quod de Hierarcha viri dicitur valet quoque de Hierarcha mulieris (1).

Ultima norma eiusdem canonis in par. 6 restringit facultatem delegati ad universitatem causarum (2), qui hic non potest subdelegare nisi ei talis facultas expresse ad singulos actus concedatur, forte ob amplitudinem facultatum concessarum statuta.

Si in fine quaeramus, qualis sit ratio facultatum tam amplarum ipso iure Patriarchis et Hierarchis concessarum, forte dici potest desiderium maiorem claritatem etiam in hanc partem afferendi. Nimia hucusque varietas in Ecclesiis Orientalibus vigebat sive quoad facultates Patriarcharum sive quoad Hierarcharum, non semper forte sufficienter probatarum, quod securitati iuris certe non conferebat. Hinc opportunum forte legislatori visum est clare facultates Patriarcharum et Hierarcharum delimitare. Etiam nunc locus est facultatibus specialibus ex privilegio, sed hae potius paucae erunt, et imprimis probandae.

Ex ulterioribus facultatibus quae Hierarchis in novo iure conceduntur notanda est facultas canonis 35 par. 4, ad facultates in casu urgentis celebrationis matrimonii, ipsis attributis, adiuncta. Inseritur hic nempe responsum Commissionis interpretationis authenticae CIC die 27 iul. 1942 datum quo can. 81 applicabatur impedimentis matrimonialibus, extendendo autem eius vim etiam ad formam matrimonii. Sic Hierarchae loci orientales, etiam extra casus urgentis celebrationis, quando matrimonium differri non potest sine probabili gravis mali periculo usquedum dispensatio obtineatur a Sede Ap. vel a Legato R. Pontificis tali facultate praedito, dispensare possunt ab impedimento iuris ecclesiastici ad normam can. 33, et pariter a forma. Etiam in hoc casu facultas Hierarcharum orientalium latius patet quam latinorum praecipue ob extensionem eius etiam ad formam. Inde facultates in urgente periculo mortis non differunt a facultatibus urgentis celebrationis quoad extensionem, quae nunc aeque patet, sed tantum quoad recursum interponendum ad Sedem Ap., vel Patriarcham vel Legatum Sedis Ap., qui recursus in primo casu non exigitur, praescriptus vero est in altero. Cetera quae in hoc capite continentur practice nullam differentiam a iure CIC praeseferunt.

(1) Cfr. Coussa, l. c.; Herman, l. c., p. 577.
(2) Cfr. Motu Proprio « Sollicitudinem nostram », can. 5 par. 3.

Impedimenta prohibentia quod attinet, non una erat Ecclesiarum Orientalium catholicarum, et idem valet de separatis, praxis. Aliae enim hoc loco enumerabant omnia quae celebrationem matrimonii illicitam reddebant; aliae iterum multa obsoleta vel antiquata adducebant; aliae denique impedimenta quaedam dirimentia inter prohibentia collocabant, ut v. g. Maronitae imp. aetatis. His differentiis tamen non obstantibus apud plerasque, si non apud omnes, inveniebantur ut impedimenta prohibentia: diversitas communionis seu mixta religio, sponsalia, votum. Quibus addi possunt tempus prohibitum et vetitum Ecclesiae, quae licet non ut impedimenta sensu stricto, tamen a Conciliis hoc loco ponebantur [1].

Novi canones matrimoniales etiam hic maiorem uniformitatem introduxerunt, referendo practice normas CIC, aliqua cum exceptione, ita ut hodie in Oriente quoque habeantur tantum impedimenta prohibentia voti, cognationis legalis et tutelae et mixtae religionis. Ex his ultimum nullam variationem importat. Impedimentum *voti* differentem aliquantum formulationem exhibet, in quantum separatim enuntiatur pro voto castitatis prout hoc publicum vel privatum sit. Votum publicum — in professione simplici minore — in Religione emittitur et nomine Ecclesiae a legitimo Superiore recipitur; estque unum ex elementis constitutivis unius ex statibus iuridicis in Ecclesia; habet igitur valorem canonicum et natura sua constituit impedimentum. E contra votum privatum secumfert tantum prohibitionem ordinis moralis: Ecclesia vero adiungit ipsi prohibitionem iuridicam. Haec nunc clare in can. 48 distinguuntur.

Alia differentia habetur quoad votum « *suscipiendi ordines sacros* ». Nam, ut est evidens, non ubique apud Orientales votum hoc opponitur matrimonio, sed tantum in illis ritibus « in quibus clerici a recepto subdiaconatus ordine obligatione servandi sacrum caelibatum tenentur » (can. 48 par. 1, n. 2). Hodie quidem caelibatus inter clericos orientales in sacris constitutos sat diffusus est, lex tamen caelibatus viget tantum apud Malabarenses [2],

(1) Cfr. Herman, *Conspectus iuris canonici orientalis*, lib. II, p. 46 (lithographice).

(2) Cfr. Syn. Diamperianam VII, n. 16.

Malankarenses (1), Syros (2), et Coptos (3). Insuper caelibes esse debent sacerdotes orient. ministeria in America sept. et merid. et in Australia exercentes (4). Hinc in his ritibus tale impedimentum existit, non vero in ceteris.

Ultimum impedimentum prohibens est impedimentum *tutelae et cognationis legalis*. Provenit ex iure Romano (5), et vigebat apud aliquas Ecclesias Orientales (6). Reliquae duae prohibitiones, nempe vetitum Episcopi et tempus prohibitum, etiam hodie vigent, non quidem ut impedimenta, sed ut simplices prohibitiones dumtaxat, quae non hic, sed suis locis adducuntur (can. 29, 97). Similiter evanuit impedimentum ex sponsalibus proveniens, et imped. a consensu parentum dependens, saltem apud catholicos, quod ultimum tantum in prohibitione canonis 24 partim conservatur, similiter ac in CIC, ubi praescribitur ut « minores hortetur (parochus) ne nuptias ineant, insciis aut rationabiliter invitis parentibus; quod si abnuerint, eorum matrimonio ne assistat, nisi consulto prius loci Hierarcha »; dissidentes autem illud sive ut prohibens (Russi, Bulgari, Serbi), sive ut dirimens (Rumaeni Graeci etc.). conservant.

Maioris momenti quam prohibentia sunt *impedimenta dirimentia*. Varietas in his inter diversas Ecclesias Orientales difficultatem principalem in quaestionibus matrimonialibus tractandis constituebat. Novum ius matrimoniale varietatem hanc generatim eliminavit, ita ut hodie eadem impedimenta, excepto illo tutelae, in Ecclesia orientali ac latina habeantur. Ex his tredecim impedimentis dirimentibus septem fere identica sunt cum latinis, i. e. aetas, impotentia, ligamen, raptus, professio sollemnis, crimen, cognatio legalis; cetera quasdam differentias maiores prae se ferunt. De his tantum loquemur.

Et primum quidem est impedimentum *disparitatis cultus*. Matrimonia christianorum cum non christianis ob pericula ipsis

(1) Cfr. *Codificazione can. orient.*, Fonti, ser. II, fasc. VIII, p. 85.
(2) Cfr. Syn. Šarfensis, VI, a. VII, p. 203.
(3) Cfr. Syn. Alexandrina, s. II, c. III, p. II, a. VII, par. 5, p. 149.
(4) Cfr. S. C. pro Eccl. Orient., 23 dec. 1929, n. 6, AAS, 1930, p. 102s.
(5) *Dig.* 23, 2, 59 et 60.
(6) V. g. apud Coptos, cfr. *Nomocanon Ibn-al Assal*, p. 231; et Aethiopes, Cfr. *Codif. can. orient.*, Fonti, ser. I, f. V, p. 183.

insita ab Ecclesia semper vituperabantur, etsi ob necessitates maiores saepe tollerari debebant. Imperator Constantinus vero primus nuptias cum Judaeis sub poena mortis prohibuit; post eum Valentinianus, Theodosius et Arcadius idem fecerunt (1). Maiorem severitatem adhuc C. Trullanum can. 72 ostendit, ubi matrimonia cum haereticis sub poena nullitatis vetuit, inter haereticos infideles quoque comprehendens (2). Similes prohibitiones in ceteris Ecclesiis Orientalibus quoque aderant; praesertim in earum Synodis modernioribus saepe prohibitio matrimonii inter baptizatos et non baptizatos ex antiqua disciplina latina desumpta apparet.

Codex IC vero impedimentum disparitatis cultus restrinxit ad matrimonia contrahenda inter personas baptizatas in Ecclesia catholica vel ad eamdem ex haeresi vel schismate conversas cum personis non baptizatis, praecipue ad evitandam nullitatem multorum matrimoniorum Protestantium, qui magna cum facilitate matrimonia cum non christianis contrahunt. E contra novum ius orientale impedimentum hoc in sua primitiva extensione conservat. Hinc quodcumque matrimonium christianorum orientalium, sive baptizatorum in Ecclesia catholica sive extra eam, cum non baptizatis nullum est. Ratio huius diversitatis iuris orientalis stat in eo quod christiani orientales non catholici illud quoque conservant et proin ineptum esset eius ambitum limitare et relaxationem quoad matrimonia cum non christianis, generatim semper infausta, instaurare.

Aliud impedimentum differentias potius externas a CIC continens est impedimentum *ordinis*. Dum in CIC can. 1072 statuitur: « Invalide matrimonium attentant clerici in sacris ordinibus constituti », canones orientales can. 62 dicunt « . . . clerici maiore ordine aucti »; addunt vero « Subdiaconatui, aeque ac maioribus ordinibus, vis dirimendi matrimonium tribuitur ». Differentia haec enuntiationis provenit inde, quod subdiaconatus communiter in Oriente inter ordines minores computatur, exceptis forte Armenis et Malabaricis.

Ipsam obligationem caelibatus quod attinet, haec potius quam lege consuetudine generali vim obtinuit, qua clericis in maioribus

(1) *Codex Just.*, I, 9, 6.

(2) Cfr. A. Petrů, *De impedimento disparitatis cultus in iure orientali antiquo*, Romae 1952, p. 50 ss.

ordinibus constitutis matrimonium contrahere prohibitum est (1). Exceptio canonis 10 Ancyrani, qui diaconis matrimonium post ordinationem contrahere permisit, si id sibi antea reservaverint, desuetudine et decisionibus posterioribus abrogata est. Nullitatem horum matrimoniorum, et quidem a subdiaconatu incipiendo, quae antea tantum illicita esse videbantur, primus Justinianus declaravit (2), quod dein Conc. Trullanum confirmavit (3), etsi expressiones eius non sat clarae sint. Hinc inter canonistas de natura huius prohibitionis disputabatur, et impedimentum in genere in praxi tantum a diaconatu in vigore erat. In particulari, impedimentum dirimens a subdiaconatu incipiendo habebatur apud Italo-graecos (4), Armenos, Malabaricos; a diaconatu apud Melchitas, Maronitas, Syros, Chaldaeos et Coptos; a sacerdotio certe apud Ruthenos et Rumaenos, dum pro diaconis et specialiter subdiaconis ad Sedem Ap. recurrendum erat (5).

Novum ius contra hanc consuetudinem maioris partis Orientalium disciplinam Conc. Trullani, ceterum latinae conformem, restaurare voluit, matrimonia etiam post susceptionem subdiaconatus contracta irrita declarando. Inde non paucae difficultates in Oriente, ubi, specialiter inter dissidentes, subdiaconatus iam pueris ut praemium zeli non raro confertur. Quid vero de matrimoniis talium subdiaconorum, quid de obligatione caelibatum servandi? Breviter videtur dicendum: ut quis obligatione teneatur tam gravi quam est caelibatus, antequam eam suscipiat scire debet eam cum certo ordine esse coniunctam. Secus a tali obligatione liber manet. Cum autem impedimentum praecipue in caelibatu servando consistit, consequenter nec in tali casu impedimentum adesse videtur et proin subdiaconi valide matrimonia contraxisse vel contrahere posse videntur (6).

(1) Cfr. *Canones Apostolorum*, can. 26; Conc. Neocaesareense, can. 1.

(2) *Codex* 1, 3, 44, 45 etc.

(3) Cfr. can. 3, 6.

(4) Cfr. « Etsi pastoralis », VIII, n. 27.

(5) S. Officium, 1899; C. de Propaganda Fide, 24 mart. 1858.

(6) Cfr. de hac quaestione studium E. Herman, *Questions concernant le mariage des sousdiacres orientaux après la promulgation du motu proprio « Crebrae allatae sunt »*, in *Proche-Orient Chrétien*, 1951, p. 39-47; opinionem potius contrariam defendunt A. Coussa, o. c., p. 99 et F. Galtier, o. c., p. 143 s.

Sequuntur impedimenta fundata in conceptu cognationis, e quibus tria praecipue tangemus, nempe consanguinitatis, affinitatis et cognationis spiritualis. Et imprimis impedimentum *consanguinitatis*. Hoc propter diversam evolutionem historicam varia extensione in singulis Ecclesiis vigebat, ita ut aliae (1) illud ad sextum gradum lineae collateralis observarent *Basilicos* sequentes, aliae (2) usque ad septimum gradum illud tenerent secundum praxim seculis XI-XII introductam, aliae denique sub influxu latino usque ad octavum gradum illud protraherent (3). Hae differentiae nunc suppressae sunt, et impedimentum consanguinitatis in novo iure ubique tantum ad sextum gradum collateralem extenditur, qui latino tertio correspondet. Orientales enim adhibent antiquum computum romanum seu civilem, qui etiam in iure latino usque ad saec. VIII in usu erat cui postea germanico-canonicus substitutus est; iuxta illum igitur in linea collaterali vel obliqua personae in utroque tractu numerantur, cum CIC numerationem canonicam sequens, unum tantum tractum consideret. Ideo quando uterque tractus est aequalis, impedimentum est identicum in Oriente et Occidente. Differentia adest, si tractus sunt inaequales: nam iuxta CIC tunc numerantur gradus in tractu longiore, sed semper tantum usque ad tertium, dum in Oriente non attenditur si ex una parte ad tertium iam processum sit, at numerus totalis consideratur. Et sic haberi possunt ex una parte quatuor vel quinque, ex alia vero duo vel unus: in his casibus iuxta numerationem orientalem adest impedimentum sexti gradus, dum iuxta latinam nullum impedimentum habetur. Impedimentum orientale proin latius paulo patet.

Maiorem difficultatem secumfert impedimentum *affinitatis*. Haec multo maior in praeterito erat sive ob diversum affinitatis fundamentum sive ob diversam eius in variis Ecclesiis extensionem. Ex his nempe aliae (4) traditioni inhaerentes affinitatem in matrimonio fundabant, illam ad quintum vel septimum gradum extendentes; admittebant praeterea affinitatem ex digeneia secundi

(1) Melchitae.

(2) Graeci, Bulgari, Russi, Rumaeni.

(3) Armeni, Italo-graeci, Rutheni, Maronitae, Syri, Copti, Malabarenses.

(4) Graeci, Melchitae, Bulgari, Serbi, Russi.

generis et ex trigeneia. Aliae [1], sub influxu latino, affinitatem in copula fundabant sive licita in matrimonio, et tunc ad octavum gradum eam protrahebant, sive illicita ad quartum gradum vigentem. Insuper ex matrimonio non consummato impedimentum publicae honestatis usque ad octavum gradum patens, vel ad secundum ex sponsalibus admittebant. Mediam viam Rumaeni tenebant, affinitatem cum priori serie Ecclesiarum observantes, sed insuper quoque ex copula illicita impedimentum usque ad quartum gradum admittentes.

Quae varietas in novo iure amplius non habetur. Et imprimis ad omnes Orientales extensus est conceptus traditionalis affinitatis, iuxta quem affinitas oritur ex matrimonio valido, etsi non consummato (can. 68, par. 1,1). Hoc eo magis necessarium videbatur, quia etiam in CIC hic conceptus iam receptus erat, relinquendo ius ante Codicem vigens, post Codicem tantum apud Orientales quosdam conservatum. Abhinc proin sive in Occidente sive in Oriente affinitas tantum in matrimonio valido fundatur. Et quidem in iure orientali hodierno in omni matrimonio valido, sive rato sive legitimo tantum, de quibus non tam clare in iure latino constat: nam alii illam etiam ex legitimo derivant can. 97 par. 1 nixi, alii e contra tantum ad matrimonia christianorum restringunt iuxta can. 1015, par. 1.

Etsi igitur affinitas quoad suum fundamentum cum CIC concordet, differt ab hoc quoad varietatem. Nam in iure orientali duplex species affinitatis distinguitur, affinitas nempe ex digeneia seu ex duabus stirpibus vel generibus proveniens, et affinitas ex trigeneia, tres stirpes coniungens. Prima « viget inter alterutrum coniugem et alterius consanguineos » (can. 68, par. 1, 1) et est nunc communis Orientalibus omnibus cum Latinis, qui solam hanc admittunt. « Qua quis linea et quo gradu, alterutrius coniugis est consanguineus, alterius est affinis (ib. n. 3); dirimit matrimonium in linea recta in quolibet gradu, in linea vero obliqua usque ad quartum gradum inclusive » (can. 67, par. 1, n. 1).

Praeterea datur alia subspecies affinitatis ex digeneia aliter vocata ex digeneia secundi generis, sed tantum iure particulari. « Oritur... inter consanguineos viri et consanguineos mulieris »

[1] Rutheni, Italo-graeci, Maronitae, Syri, Chaldaei, Malabarenses, Copti, Armeni,

(can. 68, par. 2, n. 1), et « ita computatur ut tot sint gradus quot fert summa graduum consanguinitatis quibus uterque affinium distat a coniugibus ex quorum matrimonio affinitas oritur »; dirimitque matrimonium usque ad quartum gradum inclusive (can. 67, par. 1, n. 2). Haec affinitas can. 54 Conc. Trullani introducta, etiam in Occidente usque ad Conc. Lateranense IV viguit; hodie vero praesertim apud Byzantinos observatur, v. g. Graecos, Bulgaros, Russos, Rumaenos, dein, saltem iuxta fontes, apud Chaldaeos et Aethiopes. Melchitae illam recenter abrogaverunt (1), dum ceteri Orientales sub influxu latino illam non amplius conservant.

Affinitas ex trigeneia (2), quae alteram speciem affinitatis constituit, in *Digestis* iam apparet (23, 2, 15). Hucusque ad tertium gradum limitata, praesertim inter Byzantinos retinebatur (3). Novum ius illam ad primum gradum dumtaxat reduxit. Viget tantum iure particulari et oritur duplici modo, nempe: « si duae personae matrimonium contrahant: *a*) cum una eademque tertia persona, soluto matrimonio, una post alteram, aut *b*) cum duabus personis inter se consanguineis » (can. 68, par. 3, n. 1). Contrahunt eam « alteruter coniux cum iis qui sunt, ex alio matrimonio, alterius coniugis affines ex digeneia » (ib. n. 2); computatur ita « ut qui sunt ex alio matrimonio affines viri ex digeneia, in eodem gradu sint uxoris affines ex trigeneia, et vice versa » (ib. n. 3). Eam illustremus exemplo:

a) Maria = Jacob = † Anna = † Paulus
|
Petrus

Anna matrimonium contraxit cum Paulo, et hoc mortuo cum Jacob, qui vice versa mortua Anna, Mariam duxit. Petrus igitur ut filius Annae ex eius primo matrimonio est affinis Jacobo ex digeneia in primo gradu et proin Mariae ex trigeneia in eodem gradu, et ideo impedimento tenetur. (E contra Maria cum Andrea, fratre Annae, est affinis ex trigeneia in secundo gradu, ideo impedimento non tenetur). Habemus matrimonium duarum persona-

(1) Cfr. *Proche-Orient Chrétien*, 1953, p. 61.

(2) Cfr. P. Ciprotti, *De affinitate ex trigeneia in iure canonico orientali*, in *Studi in onore di V. del Giudice*.

(3) Graeci, Bulgari, Russi, forte Rumaeni, dum apud Melchitas obsolevit, cfr. quoad eos *Proche-Orient Chrétien*, l. c.

rum (Annae, Mariae) cum una eademque tertia (Jacob), soluto matrimonio, per mortem Annae.

b) Helena = Alexius = Olga †
|
Zoe = Leo

Alexius matrimonium iniit cum Olga, et hac mortua cum Helena. Helena igitur affinis est Zoe, filiae Alexii et Olgae, in primo gradu ex digeneia, et proin in eodem gradu Leoni, marito Zoe, ex trigeneia: hinc impedimento tenetur. Habemus matrimonium duarum personarum (Helenae, Leonis) cum duabus personis consanguineis (Alexius, Zoe). Aliud exemplum est casus mulieris et viri qui fratrem et sororem ducunt: hi tunc affines sunt ex trigeneia, sed in secundo gradu, quia frater et soror ita distant, et proin impedimento non tenentur.

Tandem dari potest casus quando affinitas occurrit inter consanguineos unius (in primo exemplo Rita soror Mariae, vel Elisabet eius filia) et affines alterius coniugis (Andreas, frater Annae, affinis Jacob). Haec affinitas « ita computatur ut tot sint gradus quot fert summa graduum cum consanguinitatis tum affinitatis ex digeneia quibus uterque affinium distat a coniugibus ex quorum matrimonio affinitas oritur » (ib. n. 4). Tamen cum impedimentum sit vel gradus secundi (Elisabet-Petrus), vel tertii (Elisabet-Andreas) vel quarti (Rita-Andreas), et affinitas ex trigeneia tantum in gradu primo impedimentum constituit, affinitas inter consanguineos unius et affines alterius coniugis in praxi non magni momenti est.

Computationem graduum quod attinet, idem dicendum est ac de consanguinitate, scilicet si affinitas quarti gradus componitur v. g. ex tertio et primo, tunc impedimentum in iure orientali existit, in iure latino vero non.

Tandem ultimum impedimentum restat, quia de tutela iam antea diximus, i. e. *cognatio spiritualis*, seu propinquitas personarum ex baptismate, nativitate spirituali, orta. Primus cognationem spiritualem ut impedimentum Justinianus statuit, et quidem cognationem inter patrinum et baptizatum [1]; quod postea a Conc. Trullano can. 53 confirmatum est et tempore sequenti

(1) *Codex*, 5, 24, 26.

varie delimitatum. Pariter in Occidente impedimentum hoc receptum est ([1]) et ad compaternitatem ampliatum, imo etiam ad baptizantem extensum, dum cognatio spiritualis ex confirmatione proveniens pariter impedimentum declarata est, et insuper ea proveniens ex « catechismo » pro paeparatione ad baptisma conferendum, sed haec ultima tantum ut impediens. Haec dein accuratius a Conc. Tridentino definita ab Italo-graecis, Ruthenis, Maronitis, Syris, Malabarensibus, Coptis et Armenis observabantur, dum ceteri Orientales traditionem byzantinam sequebantur illud vel ad tertium gradum retinentes ut Graeci, Russi, Bulgari, vel ad sextum ut Melchitae, vel ad quartum ut Chaldaei.

Diversitas haec inter Orientales novo iure sublata est et nunc apud omnes tantum cognatio spiritualis ex baptismo proveniens impedimentum constituit. Tamen ut impedimentum differt ab impedimento latino quod tenet praesertim baptizantem, baptizatum et patrinum, dum in Oriente, conformiter traditioni, baptizans nullum impedimentum contrahit. Contrahit vero patrinus et quidem non tantum cum baptizato, sed praeterea cum parentibus baptizati iuxta adagium: levans, levatus, levatique parentes.

Differentias quasdam ius inter orientale et latinum etiam caput de *consensu matrimoniali* affert. Plures quidem canones eius ius naturale declarant, ut can. 72-74 par. 1, 76, 77 par. 1, vel enuntiant normas per se universales, ut can. 75, 77 par. 1, 84, quae aeque pro omnibus valent. Alii quoddam magis proprium habent. Sic imprimis can. 78 par. 1 ubi *de metu* matrimonium irritante agitur. In Codice IC enim enuntiatio haec habetur: « Invalidum quoque est matrimonium initum ob vim et metum gravem ab extrinseco et iniuste incussum, a quo ut quis se liberet, eligere cogatur matrimonium » (can. 1087, par. 1). In MP autem postrema pars sic sonat: « metum gravem extrinsecus et iniuste incussum ad extorquendum consensum ». Proinde conceptus metus irritantis hic restringitur ad metum « consultum », ut dicunt, seu directe incussum ad consensum extorquendum, prout in disciplina latina praecodiciali intelligebatur, et inde apud plures Ecclesias Orientales, disciplinam latinam sequentes. Codex, ut notum est, ab hac notione recessit metum irritantem intelligendo sive de metu

([1]) Conc. Romanum an. 721, can. 4.

incusso ad extorquendum consensum, sive non cum hoc fine, dummodo ille qui metum patitur matrimonium propter hunc metum eligere cogatur. Aliter, consideratur magis status animi metum patientis quam intentio metum inferentis.

Consensus per se manifestari potest sive verbis, sive signis aliis, sive factis, vel toto sese gerendi modo, supposito quod haec apta sint internam mentem ita pandendi, ut alteri parti de ea certo constet. Nec in iure orientali res hucusque tam clara erat. Nunc vero tota quaestio soluta est canone 79 par. 2 qui statuit: « Sponsi matrimonialem consensum exprimant *verbis*; nec aequipollentia signa adhibere licet, si loqui possint ».

Nec, spectato solo iure naturae, requiritur simultanea utriusque partis in eodem loco praesentia, dummodo unius partis voluntas manifestata perduret, quando altera pars voluntatem suam manifestat. Modi hi manifestandi consensum, v. g. usus interpretis vel procuratoris, generaliter in contractibus permissi etiam a CIC admittuntur (can. 1087-1091). Tamen in novo iure orientali *interpres* omnino excluditur, et correspondens canon Codicis IC simpliciter omittitur. Possibilitas contrahendi *per procuratorem* per principium non excluditur quidem ut patet ex can. 79 par. 1 qui requirit praesentiam contrahentium sive personalem sive per procuratorem. Tamen valde limitatur, quatenus ipsa concedi nequit nisi in casu singulari et quidem scripto. Insuper « Hierarcha loci hanc facultatem dare potest tantum in casu necessitatis, id est si contrahentes, ob gravem causam, sacerdoti se una simul sistere nequeunt » (can. 80).

Ratio autem huius rigoris quaerenda est sive in ipsa traditione orientali, quae haec instituta practice ignorat, sive in ipsa indole religiosa celebrationis matrimonialis, quae natura sua difficulter cum figura interpretis vel procuratoris conciliari potest; quae omnia in iure latino, in quo, ut diximus, matrimonii celebratio characterem magis iuridicum prae se fert, non occurrunt. Tamen casus dari possunt, quando, si non necessarium saltem valde utile est procuratore in celebratione uti. Et haec erat ratio, cur nunc etiam apud Orientales institutum procuratoris introducatur.

Ultimo denique, ob easdem rationes, statuitur quod « matrimonium *sub conditione* contrahi nequit » (can. 83), seu conditio in foro externo non admittitur. Si tamen, vetito hoc non obstante, conditio in foro interno adiecta sit, cum non expresse nec aequivalenter dicatur matrimonium in tali casu esse invalidum, invalidi-

tas non videtur sustinenda iuxta antiquum axioma: « Multa fieri prohibentur, quae si facta fuerint, valoris obtinent firmitatem » [1]. Hinc valor matrimonii huiusmodi a natura conditionis pendebit [2].

Remanet ut *de forma celebrationis matrimonii* dicamus. Pars haec maximi momenti est, summeque difficilis, ut ex frequentia dubiorum praesentatorum apparet [3]. Praeterea experientia ultimi quinquennii docente constat maiorem partem matrimoniorum mixtae religionis quae invaliditate laborant, ex obligatorietate formae praecipue nullitatem suam derivare. Hinc momentum et pondus eorum quae hic statuuntur patet.

Determinata quaedam forma celebrationis matrimonii nec lege naturali nec divina praescribitur, tamen ob varias rationes graves sive ab Ecclesia sive a societate civili statuta est. Rationes hae praecipue ad tres reducuntur: celebrationem contractus certam reddere, ut dubium de eius existentia praecludatur; contrahentes attentos reddere, ne inconsiderate et praecipitanter contrahant; processus iudiciales praecavere, qui ex contractibus sine deliberatione initis oriri solent.

Interventus sacerdotis in matrimonii celebratione iam apud S. Ignatium occurrit. Saeculo VII apud Byzantinos nomen coronationis apparet, saeculo IX benedictio introducitur, primum ad libitum [4], dein obligatorie adhibenda [5], sed pro primo matrimonio dumtaxat. Postea tantum pro secundis quoque nuptiis [6], et pro matrimoniis servorum admittitur [7]. In Occidente usque ad Conc. Tridentinum matrimonia clandestina valida erant. Decreto vero « Tametsi » nova disciplina instauratur, magis dein a Pio X decreto « Ne temere » perfecta, quod ultimum practice in Codicem IC transiit.

(1) Cfr. c. 16 X 3, 31.

(2) Cfr. Ae. Herman, *De interpretatione can. 83 Motu proprio « Crebrae allatae sunt »*, in *Monitor ecclesiasticus*, 1951, 505-514; in sensu contrario Scheuermann, o. c., 1951, p. 64.

(3) Cfr. Ae. Herman, *De benedictione nuptiali quid statuerit ius byzantinum*, in *Orientalia Christiana Periodica*, 1938, 189-234.

(4) Cfr. *Ecloge* (an. 726 vel 641), tit. II, c. 8.

(5) A Leone VI an. 895, Novella 89.

(6) Saeculo XI.

(7) Sub Alexio I Comneno, Novella 35, cfr. Zepos, *Ius graeco-romanum*, t. I, p. 341 ss.

Apud catholicos orientales iure praecedenti uniformitas non vigebat. Alii nempe « Tametsi » observabant, ut Maronitae; Italograeci, Malabarenses, Armeni Poloniae et Transilvaniae et Rutheni Poloniae extra Galitiam; alii « Ne temere », ut Rutheni in Galitia et America, dum in Cechoslovachia, Jugoslavia et Hungaria potius CIC sequebantur. Reliqui denique Orientales ius antiquum servabant, ut ceteri Byzantini, Armeni, Copti, Syri, Chaldaei.

Novum ius vero etiam in hac parte uniformitatem maiorem introduxit. Maiori ex parte quidem hic repetitur, quod de forma celebrationis matrimonii in CIC statutum est, tamen quaedam elementa nova, sat magni momenti adduntur.

Conditiones validae assistentiae matrimonio in casibus ordinariis determinantur in canonibus 85-87. Imprimis ut in can. 1094 CIC « Ea tantum matrimonia valida sunt, quae contrahuntur coram parocho vel loci Hierarcha, vel sacerdote cui ab alterutro facta sit facultas matrimonio assistendi, et duobus saltem testibus » (can. 85 par. 1). Supponitur vero quod qui matrimonio assistit « neque vi neque metu gravi constrictus requirat recipiatque contrahentium consensum » (can. 86 par. 1, n. 3). In iure orientali tamen requiritur nunc adhuc, et quidem ad validitatem, *« ritus sacer »* qui ulterius determinatur in par. 2: « sacer censetur ritus, ad effectum de quo in par. 1, ipso interventu sacerdotis assistentis ac benedicentis ».

Circa ultimum terminum « benedicentis » adest nunc responsum CCICO diei 3 maii 1953 ad dubium: « Utrum per verbum can. 85 par. 2 " benedicentis " intelligatur simplex benedictio an requiratur certus ritus liturgicus ». Responsum est affirmativum quoad primam partem, negativum quoad alteram [1]. Proin exigitur semper saltem simplex benedictio, quae constare potest vel solo crucis signo [2], vel insuper verbis quibus divina benedictio super contrahentes invocatur. Hinc hodie non videtur amplius sustineri posse sufficere tantum modum sese gerendi sacerdotis (attitude) ac si benediceret (en tant que bénissant) quam opinionem F. Galtier proposuit [3], sed vera benedictio sensu proprio necessaria est, ut matrimonium valeat, quia haec benedictio est

(1) Cfr. AAS, 1953, p. 312; cfr. quoque Ae. Herman, in *Monitor eccl.*, 1953, p. 581.

(2) Cfr. Coussa, o. c., p. 195.

(3) Cfr. o. c., p. 237.

nunc apud Orientales « conditio validitatis contractus matrimonialis ideo sacramenti quoque matrimonii, eadem ratione atque assistentia sacerdotis in iure latino et orientali praescripta » (¹), licet ipsa non constituat nec sacramentum nec eius formam.

Attamen sufficit simplex benedictio quin exigatur « certus ritus liturgicus », ut ex eodem responso patet. Hoc iam antea sat clarum erat, cum evidenter tantum ad liceitatem praescribatur ut « Extra casum necessitatis, in matrimonii celebratione serventur ritus et caeremoniae in libris liturgicis ab Ecclesia probatis praescriptae aut legitimis consuetudinibus receptae » (can. 91). Hic erit quidem ordinarius modus benedictionis matrimonii, etsi non unicus nec ideo absolute necessarius.

Praeter benedictionem aliud requisitum validitatis in celebratione matrimonii est *praesentia testis auctorizabilis*. Quaeri nunc potest, qualis loci Hierarcha et parochus munere hoc fungi possint. Huic quaestioni respondet can. 86 distinguendo varios casus. Imprimis ut in CIC sic etiam in novo iure orientali adhibetur *principium territorialitatis* iuxta quod: « Parochus et loci Hierarcha valide matrimonio assistunt: intra fines dumtaxat sui territorii sive contrahentes sunt subditi, sive non subditi », et proin etiam peregrinis; hoc principium tamen in iure orientali limitatur expressis verbis: « modo sint *sui ritus* » (can. 86 par. 1, n. 2). Sufficit vero si saltem unus contrahentium sui ritus sit (²). Ut patet, principium hoc limitativum, licet in lege directe orientalibus data expresse enuntietur, valorem habet universalem ex paritate iuris.

Hoc confirmatur nunc quoque responso CCICO diei 3 maii 1953 ad dubium: « An verba can. 86 par. 1, n. 2: " ...sive contrahentes sunt subditi, sive non subditi, modo sint sui ritus ", collata cum verbis can. 1095 par. 1, n. 2 CIC " ...in quo (territorio) matrimoniis nedum suorum subditorum, sed etiam non subditorum valide assistunt " ita intelligenda sint ut parochus et loci Hierarcha orientalis ritus valeant valide assistere matrimonio duorum fidelium latini ritus, itemque ut parochus et loci Hierarcha latini ritus valide assistere valeant matrimonio duorum fidelium orientalis ritus »; et respondetur negative (³), seu norma supra explicata

(¹) Cfr. Herman, o. c., « *Periodica* », p. 111.
(²) Cfr. can. 88 par. 3.
(³) Cfr. AAS, l. c.; cfr. commentarium Ae. Herman, l. c., p. 581 s.

valet abhinc non tantum de Orientalibus inter se contrahentibus, sed etiam de Orientalibus respectu Latinorum et viceversa. Sequitur assistentiam matrimoniis quod attinet, in quantum de non subditis seu de peregrinis agatur, limitationem, nunc saltem, in Ecclesia universali passam esse, semperque in futurum ad eius validum exercitium adscriptionem ad eundem ritum exigi.

Sic principium territorialitatis quoad potestatem ecclesiasticam primam patitur restrictionem. Alia insuper adest quae provenit ex sic dictis « *locis exclusivae iurisdictionis* », seu « quae, stricto sensu, eiusdem sunt ritus, ut v. g. ecclesiae, episcopium, domus paroecialis, nosocomium et scholae episcopales stricte tales i. e. auctoritate Episcopi conditae praecipue pro sui ritus fidelibus » (1). Circa hoc punctum primo tempore post promulgationem MP diversitas opinionum existebat quibusdam affirmantibus iurisdictionem clericorum alterius ritus in talibus locis (2), aliis negantibus (3). Sententia negans nitebatur, saltem confessiones quod attinet, responso S. C. pro Ecclesia Orientali die 26 aug. 1932 ad Exc. D. Margotti, Delegatum Ap. in Graecia data, occasione controversiae Archiep. Atheniensis (ritus latini) cum Exarcho Ap. pro catholicis graecis ritus orientalis (4).

Quia autem de re gravi agebatur, a qua validitas multorum matrimoniorum pendebat, dubium propositum est CCICO: « An vi can. 86 par. 1, n. 2 parochus et loci Hierarcha intra fines sui territorii licite et valide assistant matrimonio fidelium sui ritus etiam in locis quae sunt exclusive alius ritus, dummodo adsit expressus consensus Ordinarii, vel parochi, vel rectoris praedictorum locorum ? ». Responsum erat affirmativum (5).

(1) Cfr. COUSSA, o. c., p. 197.

(2) Cfr. GALTIER, o. c., p. 298, n. 1.

(3) Cfr. COUSSA, l. c.; praeterea E. NIJME, *De l'existence, en Orient, d'une juridiction exclusive sur certains lieux situés dans une circonscription territoriale commune à plusieurs rites*, in *Proche-Orient Chrétien*, 1952, p. 69 s. — Dicendum, ad controversiam melius intelligendam, agi de clericis qui sunt in territorio proprii ritus, sed qui assistere matrimonio vel actum iurisdictionis ponere volunt in loco qui exclusive sub iurisdictione alterius ritus est, quamvis inter limites territorii includatur quod est proprium clericorum.

(4) Cfr. Sylloge, 1949, p. 444.

(5) Diei 8 iul. 1952, AAS 1952, p. 552. Cfr. HERMAN, in *Monitor eccl.*, 1952, p. 421; N. EDELBY, in *Proche-Orient Chrétien*, 1952, p. 262 s.

In hoc responso igitur clare imprimis supponitur et agnoscitur existentia locorum quae sunt exclusive alicuius ritus, in quibus proin per se tantum clerus talis ritus iurisdictionem ecclesiasticam exercere potest. Insuper datur potestas loci Hierarchis et parochis alterius ritus assistendi matrimonio licite et valide, etiam in talibus locis, non quidem formaliter ad eorum territorium pertinentibus, sed tamen materialiter in eodem sitis, quod notandum est, dummodo habeatur expressus consensus praevius Ordinarii, parochi vel rectoris talis loci. Qui consensus, ut patet, est tantum conditio necessaria, qua impleta, ipso iure facultas eis fit assistendi matrimonio suorum fidelium (1).

Praeterea in responso ad secundum dubium dicitur interpretationem supra datam esse non mere declarativam, sed extensivam, seu novam legem. Extensiva vero est hoc sensu, quod antea per se invalide in talibus locis parochus et loci Hierarcha alterius ritus assistebant, nunc vero valide. Sequitur quod matrimonia quae in similibus circumstantiis contracta sunt, per se invalida habenda sunt. Hoc tamen non obstante matrimonia huiusmodi propter errorem communem, ut plurimum, valida esse possunt (2).

Ordinarie ideo parochus et loci Hierarcha assistunt valide et licite tantum matrimoniis fidelium sui ritus. Quid vero si alicubi sive Hierarcha sive parochus sui ritus non habeatur. Quis tunc est competens ad assistendum matrimonio?

Principium generale stabilitur in can. 86 par. 2: « Matrimonio fidelium *diversi ritus* valide assistit Hierarcha loci et parochus qui ad normam par. 3, nn. 2, 4 est eorum proprius Hierarcha vel parochus ». Quis autem sit Hierarcha vel parochus proprius determinatur similiter ac in CIC: « Nisi aliud statuatur, sive per domicilium sive per quasi-domicilium suum quisque parochum et Hierarcham proprii ritus sortitur » (ib. par. 3, n. 1). Norma haec quae directe refertur hic ad Hierarchiam proprii ritus valet etiam de Hierarchia alterius ritus, si haec est in loco aliquo unica. Secus pro diversis casibus aliae normae applicandae sunt, prout agatur de territorio proprii ritus vel non.

(1) Cfr. Herman, in *Monitor eccl.*, 1952, p. 421 s.

(2) Cfr. quoad errorem communem in assistentia matrimoniis R. Bigador, in *Monitor eccl.*, 1952, 411 ss.

a) *In territorio proprii ritus*, seu ubi habetur Hierarchia orientalis: « Deficiente parocho pro fidelibus alicuius ritus, horum Hierarcha designet alius ritus parochum, qui eorundem curam suscipiat, postquam idem Hierarcha habuerit consensum Hierarchae parochi designandi » (ib. n. 2). Territorium proprii ritus haberi potest sive in « regionibus orientalibus », i. e. in quibus orientalis ritus ab antiqua aetate servatur, sive in sic dictis « territoriis ritus orientalis », i. e. locis in quibus erecta est saltem exarchia pro fidelibus ritus orientalis extra regiones orientales commorantibus (1), v. g. in Canada, Statibus foederatis vel Brasilia. Sic v. g. Exarcha Ruthenus pro fidelibus e Subcarpatia oriundis iurisdictionem habet pro suis fidelibus in toto territorio Statuum foederatorum; tamen non in omni loco ubi isti adsunt habetur paroecia eorum ritus. Hinc ipse pro talibus locis designare potest parochum ibi existentem, qui plerumque erit latinus, cum consensu Ordinarii eius ad curam fidelium Ruthenorum suscipiendam. Si plures paroeciae diversi ritus alicubi existant, unum ex parochis simili modo seligere debet (2), cui curam fidelium Ruthenorum committat. Consensus vero Hierarchae loci parochi designandi sine dubio exigitur non ad valorem, sed ad meram liceitatem designationis. Iure praecedenti curam fidelium diversi ritus, in patriarchatibus saltem, suscipiebat parochus alieni ritus, qui easdem species adhibebat ad consecrandum, azymum nempe vel fermentatum (3). Nunc, ut patet, hoc non exigitur, imo neque ut parochus talis ad ritum primarium eundem pertineat, v. g. pro Melchitis non necessario designandus est Ruthenus, sed potest aptius forte designari Maronita vel Syrus.

b) *Extra territorium proprii ritus*, seu in locis ubi Hierarchia proprii ritus non habetur, « habendus est tamquam proprius, Hierarcha loci » (ib. n. 3). Sic v. g. in Argentina pro fidelibus Ruthenis, Maronitis, Melchitis propria Hierarchia est Hierarchia loci, i. e. latina. Cuius erit designare pro fidelibus diversi ritus paro-

(1) Cfr. Motu Proprio « Postquam Apostolicis Litteris », can. 303, par. 1, nn. 2, 3.

(2) Simile quid habebatur iam in Const. « Cum data fuerit » die 1 mart. 1929 pro spirituali administratione Ruthenorum in Statibus foederatis data ea exceptione, quod ibi tantum Hierarcha latinus « certior fieri » debebat, nunc vero eius consensus, quod magis aequum est, exigitur.

(3) Cfr. Leo XIII, « Orientalium dignitas », n. 2.

chum eorum proprium: si plures parochi diversi ritus adsint, v. g. Ruthenus et Latinus, tunc v. g. pro Rumaenis vel Melchitis hic designari potest ut proprius; quodsi in loco nonnisi unicus parochus habetur, tunc ipse ad normam par. 3, n. 1 eo ipso eorum proprius parochus est, etiam sine ulla ulteriori designatione, utpote parochus eorum domicilii vel quasi-domicilii [1].

Quodsi plures Hierarchae diversi ritus sint, « ille habendus est tamquam proprius, quem designaverit Sedes Apostolica vel, obtento eiusdem consensu, Patriarcha, si iure particulari cura fidelium sui ritus extra patriarchatus commorantium ei commissa est » (ib. n. 3). Tempore praecedenti cura fidelium orientalium extra patriarchatus iuxta Const. « Orientalium dignitas » ad Hierarchiam et clerum latinum spectabat [2]. Nunc hoc mutatum est et proin in regionibus occidentalibus v. g. in Canada vel Statibus foederatis, ubi praeter latinam Hierarchia ruthena adest, cura Orientalium huic quoque a Sede Ap. committi poterit, cuius tunc erit parochum proprium designare. Mentio fit quoque Patriarcharum, quibus, hodie saltem, non competit plena cura fidelium sui ritus extra patriarchatus degentium, sed generatim tantum cura ritum quod attinet. Nihil tamen obstat, quin in futurum ipsis haec quoque concedatur, et tunc, obtento consensu Sedis Ap. ipsi Hierarcham seligere poterunt, cui curam fidelium proprii ritus committere poterunt.

Vagos quod attinet, iuxta notum axioma « ubi te invenero ibi te iudicabo », norma valet correspondens canoni 94 par. 2 CIC aliquantum adaptata; nempe: « Proprius vagi parochus vel Hierarcha est sui ritus parochus vel Hierarcha loci ubi vagus actu commoratur; quo deficiente servandae sunt normae supra (nn. 2 et 3) indicatae (n. 4). Pariter e Codice in ius orientale notio domicilii eparchialis introducitur (n. 5).

Hucusque sermo factus est de iis qui ex officio matrimoniis assistere possunt. Canone 87 recensentur illi qui *vi delegationis* facultatem accipiunt matrimoniis assistere. Adhibetur hic vox facultas [3], et non ' delegatio ', cum non de stricta iurisdictione agatur, nec ' licentia ' quae potius de « licito » modo assistendi

(1) Cfr. Coussa, o. c., p. 199. Contra Scheuermann, o. c., p. 69.
(2) Cfr. n. 9.
(3) Cfr. quoque can. 85, par. 1.

dicitur. Canon repetit normam Codicis can. 1095 par. 2, 1096. Notandum tamen est quod in sacerdote delegato ritus non attenditur, proin cuiuscumque ritus sacerdoti delegatio dari potest, in oppositione ad assistentes matrimonio iure proprio (1).

Nova adiungitur paragraphus tertia, in qua quaedam determinantur magis Orientales respicientia. Saepe enim in territoriis latinis casus dari potest, quod pro Orientalibus, ob parvum eorum numerum, paroecia quidem non erigi possit, bene vero ecclesia proprii ritus cum propriis rectoribus, quibus cura fidelium talis ritus committitur. Et quia sacerdotes orientales generatim melius ius orientale cognoscunt, speciatim novum quod magis uniforme est, opportunum erit iisdem rectoribus curam quoque Orientalium diversi alicuius ritus ab Hierarcha eorum proprio committere. Huiusmodi rectoribus vel aliis sacerdotibus iuxta paragraphum primam facultas assistendi matrimoniis tantum ad casum singularem dari posset, etsi forte secus curam horum fidelium gerant. Ad evitandum incommodum continuo delegationem petendi, nunc ipsis facultas generalis assistendi matrimoniis fidelium ritus orientalis, parocho proprii ritus orborum, etsi ipsi sacerdotes ritus sint diversi ac fideles, concedi potest.

Absolutis in canonibus praecedentibus iis quae validam assistentiam spectant, nunc de *licita* dicemus. Can. 88 magna ex parte repetit quae in Codice can. 1907 tractantur, paucis quibusdam exceptis. Ad haec pertinet imprimis licentia Hierarchae loci, quam parochus, ut licite matrimonio assistat, obtinere debet, si ius particulare id praescribit (par. 2). Haec norma, traditioni orientali conformis, praesertim apud Byzantinos dissidentes fideliter observatur, v. g. apud Graecos, Bulgaros, Russos, et Armenos, necnon apud catholicos, etsi generalis norma id praecipiens forte tantum apud Coptos habeatur (2).

Merae liceitatis quoque est praescriptum, conforme traditioni orientali et ceterum etiam a dissidentibus servatum, diversum vero a correspondenti latino, quodque statuit ut « matrimonium coram sponsi parocho celebretur, nisi legitima consuetudo aliud ferat vel iusta causa excuset » (ib. par. 3). Talis consuetudo habetur

(1) Cfr. can. 86, par. 1, n. 2.
(2) Cfr. *Collectanea* I, n. 373.

v. g. apud Ruthenos apud quos, similiter ac in CIC matrimonium coram sponsae parocho celebratur (1). Norma suprarelata valet de matrimoniis ubi sponsi ad eundem ritum pertinent.

Si autem sponsi ad ritus diversos adscripti sunt eadem quidem norma, iam ceterum in CIC statuta (can. 1097 par. 2), adhibetur, sed multo severius, ut ex ipsis verbis patet: « matrimonia autem catholicorum mixti ritus in ritu viri et coram eiusdem parocho sunt celebranda » (ib.); ipsa vero nihil aliud est quam particularis applicatio ad matrimonii celebrationem regulae generalis relationes interrituales coniugum spectantis (2).

Etiam haec lex exceptiones admittit, nempe: « nisi vir, domicilium vel quasi-domicilium habens in regione orientali, consentiat ut matrimonium ritu sponsae et coram huius parocho celebretur » (ib.). Termini textus sunt generales et proin referuntur sive ad virum latinum respectu mulieris ritus orientalis, sive ad virum orientalem respectu mulieris diversi ritus orientalis, vel etiam latini, licet haec forte ultima applicatio minus respondeat spiritui huius clausulae, qui videtur esse favor specialis ritibus orientalibus praestitus, quia sermo fit tantum de regionibus orientalibus. Recte ideo animadvertit P. Herman: « Servire igitur debet nova exceptio imprimis bono rituum orientalium et eorum consolidationi. Propter multiplicitatem rituum in his regionibus non raro accidit ut sponsus ingrediatur familiam alius ritus; in hoc casu non raro confert ad pacem internam familiae et pietatem communem promovendam, si vir conformat se ritui sponsae non vice versa » (3).

Tempore praecedenti, iure particulari, simile quid habebatur tantum apud Italo-graecos, sed modo inverso, in favorem ritus latini mulieris latinae matrimonium contrahentis cum viro graeco,

(1) Cfr. Decretum C. de P. F., 6 oct. 1863, *Collectanea*, I, p. 686, quod pro Ruthenis Galitiae valet, an. 1911 per extensionem « Ne temere » ad eos confirmatum. Decretum « Ne temere » extensum est etiam ad Ruthenos an. 1913 in Canada (AAS, 1913, p. 398 ss.) cum exceptione pro matrimoniis mixtis quae in ritu viri et ab eiusdem parocho benedicenda erant (art. 37 ib.), quod correctum est d. 24 maii 1930 (AAS, 1930, p. 353); an. 1914 pro Ruthenis in Statibus foederatis (AAS, 1914, p. 463), confirmatum 1 mart. 1929 (AAS, 1929, p. 159 ss.); et an. 1916 pro Ruthenis in America merid. (AAS, 1916, p. 107).

(2) Cfr. can. 756 par. 3 CIC.

(3) Cfr. HERMAN, in *Monitor eccl.*, 1953, p. 584.

ex cuius concessione matrimonium latine celebrari poterat, non vero vice versa, seu matrimonium viri latini cum muliere graeca latine tantum et non graece celebrari debebat ob sic dictam « praestantiam » ritus latini (¹). Apud Ruthenos matrimonia quoque mixta coram parocho sponsae celebranda erant, « nisi ambo sponsi contrarium petierint » (²). Sic statuebat Decretum S. C. de Propaganda Fide diei 6 oct. 1863, quod postea ad Ruthenos in America extensum est (³), ultimo dein a S. C. pro Ecclesia Orientali die 27, apr. 1940. Tamen in hoc postremo decreto iam mutatio disciplinae hodierna insinuabatur: « Quodsi iusta causa adsit, poterunt nuptiae celebrari in ritu viri, de iudicio et consensu Ordinarii loci » (⁴).

In novo iure matrimoniali facultas ut matrimonia mixta celebrentur in ritu mulieris et coram eius parocho extenditur ad omnes catholicos, iuxta supra dicta, non vero ubique, sed tantum in regionibus orientalibus degentes, i. e. in illis locis in quibus orientalis ritus ab antiqua aetate servatur (⁵). « Extra has regiones, dicit P. Coussa, matrimonia catholicorum mixti ritus in ritu sponsae et coram eiusdem parocho, nonnisi de licentia Sedis Apostolicae, cum res sit contra expressum canonis praescriptum, celebrari possunt » (⁶).

Notanda est adhuc differentia redactionis huius paragraphi et correspondentis can. 1097 par. 2 CIC; hic enim praeter verba: « matrimonia autem catholicorum mixti ritus,... in ritu viri et coram eiusdem parocho sunt celebranda », adduntur haec alia « nisi aliud particulari iure cautum sit ». Ius particulare ad quod ibi alludebatur erat illud suprarelatum Italo-graecorum et Ru-

(¹) Cfr. Benedictus XIV, « Etsi pastoralis », par. VIII, n. XI; cfr. quoque Sinodo intereparchiale delle eparchie di Lungro e Piana degli Albanesi..., 1940, art. 228.

(²) Cfr. Decretum C. de P. F. 6 oct. 1863, *Coll.* I, p. 686.

(³) Cfr. notam 1, p. 398.

(⁴) Cfr. AAS, 1941, p. 27 ss.

(⁵) Cfr. MP « Postquam Ap. Litt. », can. 303, par. 1, n. 2.

(⁶) Non tamen ubique in Oriente norma haec favorem invenit. Sic Episcopatus melchiticus in habituali Synodo annuo Ain Traz adunatus statuit petere ut can. 88, par. 3 corrigeretur, « comme étant contraire aux lois antérieurs, aux anciennes coutumes légitimes en vigueur dans toutes les Eglises orientales et une source de nombreuses complications », cfr. *Proche-Orient Chrétien*, 1953, p. 361.

thenorum. Haec autem clausula in MP omissa est. Dubium proin ortum est, an abrogata sit, et CCICO die 3 maii 1953 respondit affirmative [1], seu non amplius valere, et ideo nunc omnia matrimonia mixta regulariter in ritu viri et coram eiusdem parocho celebrari debent, salva nova exceptione in MP addita circa regiones orientales. Ut regio orientalis considerari potest Galitia, et forte Italia meridionalis et Sicilia pro Italo-albanensibus, non vero America pro Ruthenis ceterisque Orientalibus ibi degentibus: hinc ibi applicari non poterit.

Praeter formam ordinariam in circumstantiis normalibus servandam, alia datur quae *casus extraordinarios* respicit sive periculi mortis, sive absentiae diuturnae parochi. Normae eaedem sunt ac in CIC et practice a decreto « Ne temere », parva cum mutatione vigentes, certo quodam sensu iam a « Tametsi » praeformatae; tamen nec in Oriente, saltem alicubi, similes non defuerunt, v. g. apud Claldaeos iam saec. VIII existentes [2].

Expositis illis quae ad formam servandam sive in casu ordinario sive extraordinario requiruntur, quaeri potest *quisnam ad formam huiusmodi teneatur*. Quaestioni respondet can. 90, referens praescripta can. 1099 CIC. Breviter, eam observare tenentur primo omnes qui aliquando catholici fuerint, si cum catholicis contrahunt (par. 1, n. 1); dein iidem si cum acatholicis, sive baptizatis sive non baptizatis etiam post obtentam dispensationem ab impedimento mixtae religionis vel disparitatis cultus, matrimonium contrahunt (ib. n. 2). Non vero tenentur ad formam hic statutam acatholici baptizati, sive inter se sive cum acatholicis non baptizatis contrahant (ib. par. 2). Proin etsi matrimonia eorum cum non baptizatis probabiliter nulla sint, id non ex defectu formae ad quam non tenentur, sed ob impedimentum disparitatis cultus evenit, a quo Hierarchae dissidentes, ut videtur, dispensare non possunt. Non excluditur tamen quod ea possint esse putativa ob bonam fidem utriusque vel saltem unius partis, modo coram Ecclesia celebrata fuerint [3].

(1) Cfr. AAS, l. c.; cfr. quoque commentarium Ae. Herman in *Monitor eccl.*, 1953, p. 582 ss.

(2) Cfr. Ebediesus, *Collectio can.* syn. t. II, cap. VI, *Codif. can. or.* Fonti, IV, p. 181.

(3) Cfr. can. 4 par. 4.

Quid dicendum autem de Orientalibus, si cum Latinis contrahant. CIC can. 1099 par. 1, n. 3 eos ad latinam formam obligat. Canones orientales praescriptum hoc simpliciter omittunt, etsi utpote eos tangens repeti deberet, si legislator illud conservatum vellet. Hinc cum agatur in MP de lege posteriore a competenti auctoritate lata, totamque materiam de integro legis prioris ordinante, abrogata censenda est (1). Nec dici potest hic tantum de legibus agi quae Orientales dumtaxat respiciunt, cum multa praescripta ad Latinos quoque referantur ab iisque observanda sunt (2). Insuper, ut notat P. Coussa, numerus hic omissus est, « quia in utraque Ecclesia viget nunc eadem forma celebrationis matrimonii. Quod autem in can. 85 exigatur insuper ut sacerdos benedicat nupturientibus, non officit: apud omnes benedictiones dantur sponsis » (3).

Hinc matrimonia catholicorum latinorum et orientalium valide sive una sive alia forma contrahuntur, cum hae practice coincidant; ad licitam eorum celebrationem vero requiritur, ut fiant ritu viri et coram eiusdem parocho.

Quid autem si fideles sint orientales, parochus vel sacerdos assistens latinus vel vice versa, fideles latini et parochus vel sacerdos assistens orientalis. Qualis forma tunc servanda est? Casus hic videtur multo difficilior quam praecedens. Videretur naturale ad normam can. 90 par. 1, n. 1 servandam esse formam fidelium respectivi ritus, et proin in matrimonio fidelium orientalium forma orientalis, in latinorum forma latina. Et haec est sententia quam P. Herman defendit. Rationes has adducit: « Nam benedictio matrimonialis in iure orientali praescribitur non propter parochum qui etiam sine ea testem qualificatum agere valet, sed propter fideles qui suam unionem benedictione divina roborari cupiunt. Neque urgeri potest quod in Sacramentis administrandis potius ritus administrantis, non fidelium recipientium servandus sit. Hic enim non de simplici ritu liturgico, sed de forma iuridica sermo est » (4). Tamen negari non potest, ut ipse ibidem admittit, administrationem Sacramentorum securiorem evadere, si sacerdos ea iuxta ritum et ius proprium conferat, ut generaliter quoad cetera

(1) Cfr. can. 22 CIC.
(2) Cfr. de assistentia matrimonio etc. Herman, o. c., p. 119.
(3) Cfr. o. c., p. 206.
(4) Cfr. o. c., p. 122.

Sacramenta facere debet (1). Ideo P. Coussa potius hanc sententiam praefert: « praeferenda videtur sententia quae tenet ritum sacerdotis, qui legitime matrimonio assistit praevalere debere, utpote qui proprios actus iuridicos, in iis praesertim quae formam respiciunt, proprio iuri conformare debet » (2).

Quaestio haec indirecte in favorem ultimae sententiae soluta est responso CCICO diei 8 ian. 1953 ad dubium: « Utrum sacerdos latini ritus, legitime assistens nuptiis inter partem catholicam orientalis ritus et partem acatholicam, sive baptizatam sive non baptizatam, servare debet praescriptum can. 1102 par. 2 CIC, an praescriptum can. 85 Lit. Ap. " Crebrae allatae sunt ". R. affirmative ad primam partem, negative ad alteram ». Et similiter: « Utrum sacerdos orientalis ritus, legitime assistens nuptiis inter partem catholicam latini ritus et partem acatholicam, sive baptizatam sive non baptizatam, servare debeat praescriptum can. 1102 par. 2 CIC, an praescriptum can. 85 Lit. Ap. " Crebrae allatae sunt ". R. Negative ad primam partem; affirmative ad alteram » (3).

Diximus indirecte quaestionem solutam esse, nam non de quaestione, ut nos eam proposuimus sermo est, sed agitur de matrimonio mixto fidelis orientalis cum acatholico quolibet, celebrato coram sacerdote latino vel de matrimonio mixto fidelis latini cum acatholico aliquo celebrato coram sacerdote orientali. Et respondetur sacerdotem latini ritus assistentem tali matrimonio fidelis orientalis servare debere praescriptum Codicis, seu omittendo omnes sacros ritus, nisi ad evitanda graviora mala Ordinarius aliquam ex consuetis ecclesiasticis caeremoniis, exclusa semper Missae celebratione, permittat. Aliis verbis, tenetur servare proprium ritum et formam in eo praescriptam, etsi de matrimonio fidelis orientalis celebrando agatur. Proin matrimonium hoc erit validum, etiamsi sine benedictione fiat, quia in forma latina haec non exigitur, et in canone citato per se omnes ritus sacri excluduntur. Idem dicitur quoad sacerdotem orientalem assistentem matrimonio mixtae religionis fidelis latini, ipsum debere nempe servare can. 85 MP; hinc quoque benedictionem ibidem praescriptam impertire, etsi benedictio in matrimonio fidelium latinorum

(1) Cfr. can. 733 par. 2 CIC.
(2) Cfr. o. c., p. 15-16.
(3) Cfr. AAS, 1953, p. 104-105; cfr. commentarium Ae. Herman, in *Monitor eccl.*, 1953, p. 213 s.

forma latina contracto non exigatur; in nostro casu autem videtur ad validitatem necessaria, utpote pars integrans formae orientalis, quam sacerdos orientalis observare praecipitur.

Sic proin CCICO directe regulans matrimonium mixtae religionis, indirecte statuit sacerdotem in assistendo matrimonio, etiam fidelium diversi ritus, ritum proprium servare debere, cum omnibus quae in ipso praescribuntur.

Ex reliquis normis remanent paucae quaedam breviter tangendae. Imprimis notanda est omissio canonum 1101, 1102, quorum primus receptionem benedictionis iuxta praescripta ritus latini respicit, alter prohibitionem caeremoniarum sacrarum in matrimoniis mixtae religionis. Quae prohibitio, si in Oriente sustineretur, multa matrimonia mixta probabiliter in ecclesiis dissidentium celebrarentur, quod pro posse evitandum est, praecipue ob periculum invaliditatis. Immo etiam in matrimoniis dissidentium cum fidelibus latinis quae saepe iam ab initio ob denegationem caeremoniarum religiosarum infelicia sunt, forte nunc difficultas haec facilius vitari posset, ea cum debita delegatione, si possibile est, coram sacerdote orientali celebrando.

Tempus sacrum quo vel ipsa nuptiarum celebratio vel tantum eius sollemnitas vetatur differenter a canonibus orientalibus ac a CIC definitur, indicando tantum in genere tempus ante Nativitatem Domini et Magnam Quadragesimam, reliquendoque ulteriorem determinationem iuri particulari, sicut et alia tempora tali iure statuta, ut sunt v. g. apud Byzantinos ieiunium SS. Apostolorum Petri et Pauli et ieiunium ante festum Dormitionis B.M.V. Ipsa celebratio vetatur v. g. apud Melchitas, Bulgaros, Russos Rumaenos, Syros, Coptos, Chaldaeos; sollemnitatis vero v. g. apud Armenos, etc.

Locum quoque *celebrationis* quod attinet praescriptiones iuris orientalis cum latino coincidunt, attamen omissa est ultima paragraphus can. 1109 vetans ne matrimonia mixtae religionis in ecclesiis celebrentur, quod, concessa celebratione liturgica, in Oriente pro his matrimonis logice servari non potuit.

In sequentibus norma magis accurata statuitur praesumptionem legitimitatis prolis spectans, ex iure civili (1) desumpta:

(1) Cfr. *Codex Napoleonicus*, art. 312; cfr. quoque *Dig.* 38, 16, 3, 12.

« Legitimi praesumuntur filii qui nati sunt saltem post centum octoginta dies (sex menses in CIC) a die celebrati matrimonii; vel intra trecentos dies (10 menses in CIC) a die dissolutae vitae coniugalis » (can. 104 par. 2). Dein Patriarchis tribuitur facultas concedendi sanationem in radice, « si validitati matrimonii obstat tantum defectus formae celebrationis vel impedimentum a quo ipse dispensare potest » (can. 130 par. 2) Denique omittitur canon 1143 CIC respiciens sollemnem benedictionem in subsequentibus nuptiis celebrandis impertiendam, cum celebratio matrimonii difficulter sine benedictione liturgica, saltem minus sollemni, in Oriente haberi possit, quae vero vario modo in singulis ritibus ordinatur.

Ex hac summaria expositione igitur apparet hodiernus status novi iuris matrimonialis orientalis. Planum est non omnes difficultates cum eius promulgatione evanuisse. Difficultates quae ex obscuritate quadam aliquorum canonum proveniunt, sequentibus responsis Commissionis Codificationis paulatim auferuntur. Maioris momenti vero sunt illae quae ipsum ius conditum attinent, ut v. g. extensio impedimenti ordinis etiam ad subdiaconos contra vigentem consuetudinem apud plerasque Ecclesias Orientales et alia ex obligatorietate formae ad validitatem matrimonii necessariae proveniens. Prior forte solutione supraadducta mitigari poterit. Altera vero, quae occasio est, cur alicubi maior pars matrimoniorum mixtae religionis invalide contrahatur, i. e. coram ministro acatholico, haud facilem solutionem invenire poterit. Forma obligatoria ad validitatem introducta forte est eo consilio ut disciplina utriusque Ecclesiae uniformis efficeretur et forte quoque ad arcenda matrimonia mixtae religionis, quae ob pericula ipsis insita raro admodum in utilitatem Ecclesiae catholicae vergunt, ideoque, ut iustum est, eius favore non gaudent, imo prohibentur, etsi aliquando ad maiora mala vitanda eorum celebratio tolleretur. Sine forma ad validitatem obligatoria multo faciliora certe erant quam hodie. Non remanet nisi ut iuvenes catholici eo spiritu educentur et imbuantur ut, pro posse, ea vitent, quod in Ecclesiis cum relative parvo numero fidelium et saepe praeterea in diaspora viventium non facile obtineri poterit. Utrum res tam gravis sit ut interventum Sedis Ap. postulet a Pastoribus respectivarum Ecclesiarum imprimis mature considerandum est.

Id certum est Motu Proprio « Crebrae allatae sunt » commoda maxima attulisse sive quoad disciplinae uniformitatem maiorem tam inter Orientales quam inter eos et Latinos et hanc consequentem simplificationem et perspicuitatem, sive quoad securitatem iuridicam sub multiplici aspectu, quae non satis aestimari potest. Optandum est tantum ut simile quid etiam in ceteris partibus iuris canonici orientalis mox salutari queat, et ut ita fundamentum solidum futurae prosperitatis Ecclesiarum Orientalium, quae praesertim hodie ubique in votis est, ponatur.

IOANNES ŘEZÁČ S. I.

COMMENTARII BREVIORES

Les canons relatifs aux moines, attribués à Rabboula.

J. J. Overbeck a publié les trois séries de canons attribuées à Rabboula, évêque d'Edesse (de 411/412 à 435 ou 436). La première série est intitulée: *Canons*, la deuxième: *Avertissements aux moines*, la troisième: *Préceptes et avertissements aux prêtres et aux moines* (1). A l'édition de la deuxième série — c'est celle qui fait l'objet de ce cette note — a servi de base le manuscrit du British Museum, add. 14.652 (Wright n. 731) du VIe s., confronté avec deux autres manuscrits de la même bibliothèque, add. 14.526 (Wright, n. 907) du VIIe s. et add. 14.577 (Wright, n. 793) du IXe s. L'éditeur n'a noté aucune variante.

Cependant dans le Paris syr. 62, où se trouve le même document, l'auteur du catalogue, H. Zotenberg, remarque (p. 26) que quelques-uns des canons aux moines sont omis; ce sont les canons 9 à 26. Et le manuscrit de Cambridge, add. 2023, du XIIIe s., donne les canons relatifs aux moines, mais ne va pas au-delà de la p. 214, l. 2 de l'édition d'Overbeck.

Ces rapprochements suffisent à montrer qu'un examen attentif de la tradition manuscrite de ces canons est nécessaire si on veut en connaître la teneur exacte. Afin d'apporter une contribution à

(1) J. J. Overbeck, *S. Ephraemi Syri, Rabulae episcopi edesseni, Balaei aliorumque opera selecta*, Oxford 1865, p. 210-221. Les mêmes canons sont reproduits par P. Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum*, t. IV, Paris 1894, p. 450-459. Ils furent traduits en allemand par G. Bickell dans la *Bibliothek der Kirchenväter*, Kempten 1874, p. 226-235, et en français par F. Nau, *Ancienne littérature canonique syriaque*, fasc. II, Paris 1907, p. 83-91. Les traducteurs ont tenu compte du résumé des canons de Rabboula tels qu'ils sont rapportés dans le *Nomocanon de* Bar Hebraeus (éd. de Bedjan, Paris 1898, p. 110-111, 9, 10, 11, 15, 47, 64).

ce travail, on trouvera ici le texte de ces canons tel qu'il se rencontre dans un autre manuscrit, le Borgia syriaque n. 10, conservé à la Bibliothèque Vaticane. Ici, les canons sont au nombre de 34, s'il faut en croire le copiste, mais celui-ci ne les a pas numérotés et les divisions qui les séparent entre eux dépassent ce chiffre.

Les six premiers se retrouvent dans l'édition de Overbeck, non pas cependant à la suite les uns des autres; tous les autres sont inédits et inconnus, pour autant que nous avons pu nous en rendre compte. De ce fait aussi, leur publication a son importance.

Le manuscrit Borgia syr. 10 de 160 × 110 mm. comprend 115 feuillets de 18 lignes par page. Il est écrit en caractère syriaque occidental. Deux copistes semblent avoir coopéré pour le transcrire. A part le premier et le dernier feuillet qui sont fortement endommagés le manuscrit est en bon état. On n'y rencontre presque aucune glose marginale. Les pièces qui y sont contenues sont écrites à l'encre noire; les titres et sous-titres sont en rouge. La note du fol. 27 nous renseigne que le manuscrit a été copié à l'ermitage de Banabile (village dans les environs de Mardin) en l'année 1895 des Grecs (= 1584/1585 après J. C.).

Le contenu principal du livre est désigné clairement par ces paroles du début: « C'est avec l'aide de Dieu que nous écrivons le livre des homélies ». En voici le détail, que nous donnons sans commentaire:

1. – Fol. 1-16v. « Premièrement, homélie de Mar Isaac le docteur, sur les solitaires, les ermites et les anachorètes. Que sa prière soit avec nous ». Commencement de l'homélie: « Dieu qui a pesé les montagnes par sa force impondérable; le Christ qui a mesuré les abîmes par sa science incommensurable ».

2. – Fol. 17-17v. « De Saint Mar Jacques homélie sur: Au commencement était le Verbe ». Début: « O Verbe Enfant que les mortels ne peuvent exprimer, pourrai-je décrire votre mystère ».

3. – Fol. 28-33. « Ensuite, homélie de Mar Ephrem ». Commencement: « J'ai entendu dire que la résurrection viendra, je me suis réjoui de ce que je ne resterai pas dans le shéol ».

4. – Fol. 33-38v. « Ensuite, homélie de Mar Ephrem sur l'humilité ». Commencement: « Celui qui entre au combat et veut avoir la victoire, doit porter comme cuirasse l'arme splendide de l'humilité ».

5. – Fol. 39-46v. « Ensuite de Mar Isaac (de Ninive) antiennes pour la prière des solitaires, composées en des paroles mesurées et cadencées, et ordonnées pour la consolation des solitaires qui les méditeront durant la nuit après le temps de l'office divin pour que leur corps ne s'appesantisse pas par le sommeil. Ces paroles ravissent le cœur par leur douceur et empêchent les distractions dans les choses terrestres ».

Début: « Dans la nuit où toutes les voix se taisent ainsi que les facultés de l'homme ».

6. – Fol. 46v-56v. « Ensuite, homélie de Mar Ephrem sur les solitaires, les ermites et les anachorètes. Que sa prière soit avec nous ». Commencement: « Celui qui aime les choses futures ne se noyera pas dans les choses visibles ».

7. – Fol. 56v-67. « De Mar Ephrem, homélie sur le repentir de l'âme ». Début: « Deux souvenirs amers et qui causent la peur et la honte, gémissent tous les jours dans ma pensée et me troublent ».

8. – Fol. 67-83. « De Mar Ephrem, homélie sur la pauvreté des anachorètes et des habitants des grottes et des cavernes de la terre ». Commencement: « Grande est la force du Christ qui fortifie l'esprit des élus ».

9. – Fol. 83-89. « Ensuite, homélie composée par un évêque sur les sept climats de la terre, selon le mètre de Mar Ephrem ». Elle commence ainsi: « Sur la computation des climats vous m'avez questionné, ô ami de mon âme ».

10. – Fol. 89-96. « Ensuite, homélie de Mar Jacques sur l'âme et le corps ». Début: « O combien est amer le calice de la mort qu'Adam a mélangé à tous ses enfants par sa désobéissance à son Seigneur ».

11. – Fol. 96-98v. « Ensuite, homélie de Mar Jacques le docteur sur les sacrifices ». Commencement: « Les agneaux ont adoré l'Agneau vivant de la divinité ».

12. – Fol. 98-99r. « De Mar Ephrem ». Début: « Quiconque offre aujourd'hui un sacrifice pour le défunt ».

13. – Fol. 99r. « De Mar Isaac ». Commencement: « Une offrande morte ne vivifie pas ceux qui se sont endormis dans le Christ ».

14. – Fol. 99v-104v. « Ensuite, avec l'aide de Dieu nous écrivons les canons des Saints Pères sur la conduite de la chrétienté qui offre le sacrifice, et sur l'holocauste ». Ces saints Pères sont: Ignace l'Illuminateur, Grégoire le Thaumaturge, Jean Chrysostome, Bar Salibi, Sévère, Rabboula [1], Jacques d'Edesse.

15. – Fol. 104v-106. « Ensuite, de Mar Philoxène de Mabboug, autre recit sur les prêtres, extrait de l'homélie sur la foi ».

16. – Fol. 106-109. « Ensuite, les canons de Rabboula, évêque d'Edesse, aux moines » [2].

17. – Fol. 109v-112. « Ensuite, homélie de Mar Jacques le docteur, adressée à son disciple qui s'est fait ermite ».

Le folio 112v renferme une prière pénitentielle en carchouni et le folio 113r une note en caractères chaldéens, mentionant l'arrivée à Rome en 1805 de l'évêque Pierre de Séert, de Thomas d'Alcoche et de Zayya, fils de Jacques de Khorsabba. Les folios 113v-115v ne renferment que des griffonnages de différents lecteurs du manuscrit.

[1] Ce court passage attribué à Rabboula est un extrait du discours encore inédit sur les aumônes faites pour les âmes des défunts.

[2] C'est le document publié ci-après.

Texte du Codex Vat. Borg. syr. 10.

ܬܘܒ ܩܢܘܢܐ ܕܪܒܘܠܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ (fol. 106 v) ܕܐܘܪܗܝ
ܕܥܠ ܕܝܪܝܐ.

[1] ܠܐ ܢܗܘܘܢ ܥܐܠܝܢ ܐܝܠܝܢ ܕܝܪܝܐ ܠܡܕܝܢܬܐ: ܐܠܐ ܐܢ ܒܡܦܣܢܘܬܐ ܕܪܝܫܕܝܪܐ ܕܥܘܡܪ: ܘܢܛܪܝܢ ܛܟܣܐ ܕܢܟܦܘܬܐ: (1)

[2] ܘܡܕܝܢܬܐ ܕܥܠܠܐ ܠܡܙܒܢ ܐܘ ܠܡܙܒܢܘܬܐ: ܠܐ ܢܗܘܐ ܡܬܟܪܟ ܒܫܘܩܐ ܘܠܐ ܢܥܘܠ ܒܗ ܒܦܘܬܩܐ: ܐܠܐ ܒܥܕܬܐ ܐܘ ܒܕܝܪܐ ܕܡܪܕܐ: (2)

[3] ܠܐ ܢܗܘܘܢ ܫܬܝܢ ܚܡܪܐ ܕܝܪܝܐ ܕܠܐ ܨܪܝܟܘܬ ܘܟܘܪܗܢܗܘܢ ܐܡܝܢܐܝܬ ܕܝܪܝܐ ܘܠܐ ܢܩܢܘܢ ܚܡܪܐ ܘܢܫܬܘܢ: (3)

[4] ܡܫܚܐ ܕܚܠܒܐ ܘܕܒܥܐ ܘܕܘܒܫܐ ܐܘ ܕܦܐܪܐ ܕܒܣܝܡܐ: ܠܐ ܢܩܢܘܢ ܕܝܪܝܐ: ܐܠܐ ܐܢ ܚܡܪܐ ܐܘ ܩܛܝܢܐ ܚܕܐ ܕܛܘܪܐ: ܕܢܦܩܚܘܢ ܠܗܘܢ ܡܕܡ: ܘܡܣܟܢܐ ܐܝܟ ܠܗܘܢ ܒܠܚܘܕܝܗܘܢ: (4)

[5] ܘܟܬܒܐ ܐܝܠܝܢ ܕܐܝܬ ܠܗܘܢ ܠܒܪ ܡܢ ܗܝܡܢܘܬܐ ܕܥܕܬܐ ܒܪ̈ܝܬܐ ܠܐ ܢܗܘܘܢ: (5)

[6] ܘܢܗܘܘܢ ܡܫܡܠܝܢ ܐܦܝܣܐ ܚܝܠܬܐ: ܘܠܐ ܢܐܚܕܘܢ ܠܦܬܐ ܠܘܩܒܠ ܐܝܟ ܡܢ ܐܢܫܐ: (6)

[7] (fol. 107 r) ܘܠܐ ܐܦܠܐ ܠܐܢܫ ܡܢ ܐܢܫܐ ܕܢܣܒ ܡܕܡ ܐܘ ܢܬܠ ܒܠܥܕ ܦܘܩܕܢܗ ܕܪܝܫܕܝܪܐ: ܘܠܥܠܬܐ ܐܢܫܐ ܕܒܠܥܕܘܗܝ:

[8] ܘܠܐ ܐܦܠܐ ܕܢܥܠܠ ܐܢܫ ܡܕܡ ܒܠܥܕ ܦܘܩܕܢܐ: ܣܛܪ ܡܢ ܠܥܠܬܐ ܡܟܘܪܐ ܕܟܢܫܐ:

[9] ܘܠܐ ܐܦܠܐ ܠܐܢܫ ܕܢܨܒܘܬ ܡܕܡ ܘܗܘ ܒܥܒܕ ܒܝܬܐ: ܐܘ ܡܫܬܟܚ ܕܢܨܒܘܬ: ܗܢܐ ܢܣܒ ܡܢ ܕܢܨܒܗ ܡܫܗ ܐܢܫܐ: ܐܘ ܒܗܘܢܐ ܗܘ: ܢܗܘܐ

(1) OVERBECK, o. c., p. 212, l. 5-7.
(2) *Ibid.*, l. 7-10.
(3) *Ibid.*, l. 10-12.
(4) *Ibid.*, p. 213, l. 4-7.
(5) *Ibid.*, p. 213, l. 7-9.
(6) *Ibid.*, p. 213, l. 25-27.

ܐܚܪܝܢܐ ܕܫܘܬܦܐ : ܘܐܦ ܐܚܪܝܢܐ ܗܘ ܕܫܘܬܦܐ : ܢܩܒܠ ܥ̄ ܡܟܝܠ ܡܢܘܬܐ : ܘܐܦ
ܐܘ ܕܥܒܕܐ ܗܘܐ ܙܢܝܐ : ܢܦܘܩ ܡܢ ܕܝܪܐ ܘܠܐ ܢܥܘܠ ܠܟܢܘܫܬܐ ܕܐܚܘܬܐ
ܕܫܠܦܝܢ ܀

[10] ܘܠܐ ܦܐܐ ܠܐܢܫ ܕܢܫܩ ܐܦܘܗܝ ܥܠ ܚܒܪܗ : ܘܐܦܠܐ ܕܢܓܦܘܦ
ܘܢܚܒܩ ܠܚܒܪܗ : ܚܛܝܬܐ ܗ̄ܝ ܐܝܬܝܗ : ܘܐܦܠܐ ܕܡܓܚܟ ܘܡܫܬܥܐ ܘܐܚܪ
ܕܪܐ : ܚܛܝܬܐ ܥܠܝܬ ܐܝܬܝܗ :

[11] ܠܐ ܦܐܐ ܕܢܗܘܐ ܒܫܠܐ ܠܒܪ (fol. 107 v) ܡܢ ܡܢܘܬܗ ܕܝܪܐ :
ܐܠܐ ܐܢ ܠܒܪܝܫܗܐ : ܘܠܐ ܦܐܐ ܕܢܠܒܫ ܐܝܟ ܒܠܡܫܡܠܐ ܒܠܥܕ ܡܘܕܥܬܐ
ܕܪܝܫ ܕܝܪܐ :

[12] ܘܠܐ ܦܐܐ ܠܐܢܫ ܕܢܠܒܫ ܒܝܘܪܐ . ܘܢܦܘܩ ܒܕܝܪܐ : ܐܠܐ ܐܢ ܐܬܐ
ܡܢ ܣܘܪܗܘܢ : ܘܢܩܒܠ ܡܢܘܬܐ . ܘܠܐ ܢܠܒܫ ܒܥܒܕܐ ܗܢܐ : ܘܠܐ ܦܐܐ
ܕܢܬܩܒܠ ܫܘܕܪܬܐ ܕܝܢ ܒܠܚܘܕ :

[13] ܘܠܐ ܦܐܐ ܠܒܪܢܫܐ ܕܥܒܕ ܒܕܝܪܐ ܕܢܬܠ ܡܕܡ : ܐܦ ܐܢ ܠܗܘ
ܡܕܡ ܡܢ ܡ̈ܢܘܬܗ ܕܢܦܫܗ :

[14] ܠܐ ܦܐܐ ܕܒܝܬܐ ܒܐܦܐ ܢܗܘܘܢ ܫܒܝܩܝܢ : ܗܠܝܢ ܕܡܕܒܪܝܢ
ܠܗ ܠܕܝܪܐ :

[15] ܠܐ ܦܐܐ ܕܢܥܘܠ ܐܝܟ ܠܫܒܝܩܐ ܘܢܫܒ ܡܢܗ ܡܕܡ ܒܠܥܕ
ܗܢܘܢ ܕܡܬܒܥܝܢ ܒܗ .

[16] ܠܐ ܦܐܐ ܠܐܢܫ ܕܢܥܒܕ ܒܗ ܒܢܝ ܢܫܐ ܐܢ ܐܬܐ ܠܕܝܪܐ : ܒܠܥܕ
ܨܒܝܢܐ ܕܐܒܘܗ ܘܡܘܕܥܬܐ ܕܪܝܫ ܕܝܪܐ :

[17] ܘܠܐ ܦܐܐ ܠܕܝܪܝܐ (fol. 108 r) ܕܢܥܘܠ ܠܚܒܪܗ ܘܢܥܒܪ
ܐܣܩܘܦܐ ܕܐܬܪܐ ܒܠܥܕ ܦܘܩܕܢܐ :

[18] ܠܐ ܦܐܐ ܕܢܬܠ ܐܝܟ ܒܣܘܥܪܢܐ ܕܢܦܫܗ : ܐܘ ܠܥܠܡܐ ܐܬܩܘܡ
ܒܠܥܕ ܦܘܩܕܢܐ :

[19] ܘܐܦܠܐ ܫܪܘܝܐ ܕܗܘܐ ܕܝܪܝܐ : ܒܕܡܝܐ ܠܥܠܡܐ ܡܟܝܠ ܠܐ ܢܦܘܩ
ܡܢ ܕܝܪܐ : ܒܠܥܕ ܦܘܩܕܢܐ :

[20] ܘܐܦ ܠܐ ܢܒܥܐ ܟܠ ܡܕܡ ܕܢܣܒ ܠܗ ܦܘܩܕܢܐ: ܠܒܪ
ܡܢ ܟܘܪܗܢܐ:

[21] ܘܠܐ ܕܢܐܟܘܠ ܐܢܫ ܡܐܟܘܠܬܐ ܒܒܣܡܐ ܕܐܬܥܒܕ ܠܚܒܪܘܗܝ ܡܪܥܐ
ܘܡܫܡܫܢܐ ܘܚܠܝܐ: ܘܢܦܠܓ ܦܘܩܕܢܐ ܠܩܫܝܫܐ ܕܕܝܪܐ: ܘܢܒܥܐ
ܫܘܐ ܠܐܢܫ ܒܣܘܒܠ ܕܠܐ ܢܗܘܐ ܠܗܘܢ ܕܡܠܘܐ ܘܣܘܥܪܢܐ ܡܢ ܚܒܪܐ:

[22] ܠܐ ܘܠܐ ܕܢܗܠܟ ܦܘܩܕܢܐ ܠܡܫܡܫܢܘܬܐ ܘܒܘܪܟܐ:

[23] ܠܐ ܘܠܐ ܕܢܬܠ ܐܝܟ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܘܒܥܠܘܬܐ: ܐܠܐ ܦܘܩܕܢܐ: ܘܠܐ
ܥܠ ܦܘܬܪ ܕܡܫܡܫܢܘܬܐ: ܒܠܒܝ ܐܢܫ:

[24] ܠܐ ܘܠܐ ܕܢܗܠܟ ܐܝܟ ܙܠܘܬܐ:

[25] ܠܐ ܘܠܐ ܕܢܠܒܫ ܕܝܪܝܐ ܟܡ (fol. 108 v) ܬܥܠ ܫܦܝܪ: ܘܠܐ ܟܡ
ܐܟܘܬ: ܐܦ ܚܠܘ ܫܦܝܪ ܦܩܚܝܢ:

[26] ܠܐ ܘܠܐ ܕܢܬܟܠܘܢ ܕܝܪܝܐ ܠܡܙܘܬܐ ܐܘ ܠܡܫܬܘܬܐ ܐܘ ܕܢܗܘܐ ܕܝܪܝܐ
ܫܘܫܒܝܢܐ: ܐܘ ܡܙܡܪܐ ܠܒܬܘܠܬܐ ܡܢ ܡܕܡܘܪܬܐ:

[27] ܠܐ ܘܠܐ ܠܐܢܫ ܕܝܪܝܐ ܐܝܟܘ ܕܢܐܙܠ ܠܡܕܝܢܬܐ ܐܘ ܠܩܪܝܬܐ
ܕܢܠܒܫ: ܐܠܐ ܒܗܘ ܥܠܬܐ ܕܫܪܐ ܒܗ: ܘܠܐ ܢܩܘܡ ܢܗܘܐ ܒܫܘܩܐ ܘܦܠܛܐ
ܡܛܠ ܒܪܫܗ: ܘܢܬܟܠ ܐܫܬܡܥܗ ܢܦܫܐ:

[28] ܠܐ ܘܠܐ ܕܢܣܟܘܢ ܢܗܘܐ ܕܝܪܐ ܒܒܘܣܪܐ ܦܬܐ: ܐܘ ܢܗܘܘܢ ܒܗ
ܠܐܦ ܐܫܦܝܠܝܢ:

[29] ܘܠܐ ܘܠܐ ܠܐܢܫ ܕܐܢ ܐܝܬ ܠܗ ܡܕܡ ܡܢ ܒܝܬ ܐܒܗܘܗܝ: ܘܢܬܠܗ
ܕܠܗ ܗܘ. ܐܘ ܢܣܒ ܠܐܢܫ ܡܛܠ ܕܢܗܘܐ ܕܝܪܐ: ܐܘ ܢܫܬܠܛ
ܒܠܚܘܕܘܗܝ ܠܒܪ ܡܢ ܟܠܗ ܡܢܝܢ:

[30] ܠܐ ܘܠܐ ܠܐܢܫ ܐܝܟܘ ܕܢܦܠ ܐܘ ܡܫܘܠܐ ܡܕܡ ܘܢܒܥܐ ܠܗ ܐܣܝܪܐ
ܡܢܗ: ܠܒܪ ܡܢ ܗܘ ܕܠܐ ܢܦܠ ܠܗ: ܘܠܐ ܠܝ ܢܗܘܐ ܘܠܝܬ: ܢܫܬܐܠ
ܥܠ ܗܠܝܢ ܕܢܦܩܘ ܡܢܗ ܒܥܠܬܐ: ܐܠܐ ܡܠܡܕ ܠܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܐܠܗܐ
(fol. 109 r) ܢܥܒܘܪ: ܘܒܗ ܢܬܒܣܡ ܒܟܠܗܝܢ:

[31] ܠܐ ܘܠܐ ܕܢܗܘܘܢ ܫܒܘܪܐ ܕܕܝܪܝܐ ܐܠܐ ܩܪܝܒܐ ܘܡܫܡܫܢܐ ܘܫܒܥܐ
ܘܦܩܘܕܐ: ܘܡܫܡܫܝܢ ܕܟܢܫܘܗܝ: ܘܠܐ ܢܚܒܫ ܟܠ ܡܕܡ:

[32] ܦܣܝܩܐ ܕܝܢ ܗܘܐ ܚܕ ܕܐܫܬܡܫܬܐ ܕܝܠܗ ܘܠܬܫܡܫܬܐ ܡܫܝܪܐ
ܕܐܢܫܐ : ܘܗܠܝܢ ܕܒܠܒܗ ܠܪܘܚܗܘܢ ܕܦܘܪܫܢܐ ܕܒܠܒܝܗܘܢ : ܕܠܐ ܢܫܬܡܫ
ܠܒܪܝܬܐ ܡܕܡ :

[33] ܘܡܘܟܠܐ ܘܡܫܡܫܐ ܘܫܠܡܝܢ ܕܒܝܬܐ ܦܣܝܩܐ ܘܗܠܝܢ ܠܟܠܗ
ܕܒܝܬܗ [ܕ]ܡܕܒܪܢܝܢ ܗܘܘ : ܠܝ ܫܠܝܛܐ ܘܠܝ ܕܢܡܣܟ ܒܠܐܘܬܗܘܢ ܐܢܫܝܢ :

[34] ܠܐ ܦܠܐ ܠܐܢܫ ܕܢܫܬܐ ܚܡܪܐ : ܘܟܠܠ ܡܕܡ ܡܢ ܡܫܪܘܬܐ ܕܕܝܪܐ
ܠܒܢܝ ܩܝܡܐ : ܘܡܘܬܪܐ ܕܕܝܪܐ ܠܡܣܟܢܐ ܗܘ ܕܡܢ ܐܝܠܝܢ : ܘܐܝܟ
ܕܝܗܒ ܘܡܫܡܫ : ܣܘܥܪܢܐ ܗܘܐ ܠܒܢܝܗ ܘܠܒܢܝ ܩܝܡܐ :
ܘܗܠܝܢ ܡܢܝܢ ܒܟܠܗܝܢ ܠܢܝܫܘܬܐ : ܒܠܠ ܦܩܕܬܐ ܘܡܫܪܝܢ
ܕܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܕܝܪܝܐ ∴

ܫܠܡܘ ܩܢܘܢܐ ܕܕܝܪܐ ܕܡܪܝ : ܕܪܒܘܠܐ .

Ensuite, les canons de Rabboula, évêque d'Edesse,
aux moines.

1. – Les moines ne pénétreront pas dans les villages, si ce n'est les visiteurs, lesquels observeront les règles de la modestie.

2. – Le visiteur qui pénétrera dans un village ou dans une ville, ne circulera pas de maison en maison, et ne passera pas la nuit chez des laics, mais à l'église ou dans le monastère le plus proche.

3. – Les moines ne boiront pas de vin de peur de blasphémer, en aucun cas ils n'achèteront du vin pour le boire.

4. – Les moines ne posséderont ni brebis, ni chèvres, ni chevaux ou autres animaux, mais seulement un âne ou une paire de bœufs pour faire les semailles ou ce qui sera nécessaire.

5. – Les livres non conformes à la doctrine de l'Eglise, ne seront pas conservés dans les monastères.

6. – On recevra les étrangers avec joie, et on ne fermera la porte sur aucun frère.

7. – Aucun frère n'achètera ou ne vendra quelque chose, sans l'ordre du supérieur du monastère et des trois qui viennent après lui.

8. – On ne donnera rien sans la permission du supérieur, si ce n'est trois miches de pain.

9. – Personne des habitants du monastère ne volera quoi que ce soit; si l'on découvre quelqu'un qui a volé, il descendra d'un rang de quinze frères; s'il est prêtre, il sera le dernier des prêtres, et s'il est (déjà) le dernier des prêtres, il sera frappé d'une peine canonique de trois ans; s'il a pris l'habitude de voler, il quittera le monastère pour ne pas contaminer le corps entier de la fraternité.

10. – Personne ne portera la main sur son confrère; si quelqu'un frappe son confrère, il descendra (d'un rang) de douze frères; celui qui se moquera, plaisantera ou portera la discorde, descendra (d'un rang) de soixante frères.

11. – Personne ne mangera en dehors de la communauté réunie, sinon les malades. Personne ne mangera dans le courant de la journée sans la bénédiction du supérieur du monastère.

12. – Personne ne passera la nuit en dehors du monastère, si ce n'est les (moines) visiteurs. Celui qui sera surpris en adultère ne sera plus accepté dans le monastère, à moins qu'il ne se repente de son péché, accepte la pénitence canonique et ne soit plus retrouvé dans cette habitude. On ne se contentera pas du témoignage d'un seul.

13. – Le moine qui vit dans le monastère ne prêtera rien à intérêt, même s'il possède quelque bien par sa propre industrie.

14. – Ceux qui dirigent le monastère, n'agiront pas par acception de personne.

15. – Personne n'entrera dans le jardin pour prendre quelque chose, sans la permission de ceux qui en sont chargés.

16. – Personne ne mangera avec un parent venu au monastère, en dehors du temps prévu et sans la bénédiction du supérieur du monastère.

17. – Le moine n'accompagnera pas son confrère et ne dépassera pas le seuil de la porte sans la permission du supérieur du monastère.

18. – Personne ne se rendra à une affaire personnelle, ou dans sa famille, sans la permission du supérieur du monastère.

19. – Le frère novice qui deviendra moine dans trois ans, ne sortira pas du monastère sans la permission du supérieur du monastère.

20. – Personne ne se dispensera de la pénitence imposée par le supérieur, hors le cas de maladie.

21. – Chaque année, au milieu du mois d'Eloul, on célébrera le sacrifice, la vigile, l'office divin et la fête, et le supérieur du monastère répartira les charges du monastère, et il fixera les semaines aux frères avec bienveillance pour éviter entre eux disputes et jalousies

22. – Le supérieur du monastère ne négligera ni l'office divin ni les prostrations.

23. – Personne ne parlera pendant l'office divin ou la prière, pas même le supérieur du monastère, ni non plus pendant les repas, sans nécessité.

24. – Personne ne manquera la prière.

25. – En aucun cas, le moine ne mangera avec les femmes, pas plus d'ailleurs avec sa mère ou sa sœur.

26. – Le moine ne prendra part ni aux festins ni aux banquets, le moine ne deviendra pas non plus parrain ou parent des laics par le baptême.

27. – Le moine qui ira dans une ville ou dans un village ne mangera que dans la maison où il est descendu, il ne flânera pas dans les rues, ni dans les maisons pour manger (litt.: pour le ventre) de peur de souiller son saint habit.

28. – Le reclus n'habitera pas dans un monastère très peuplé, ni dans ceux où (les moines) possèdent deux habits (?).

29. – Celui qui a eu quelque bien de sa famille ne dira pas que c'est à lui, ne s'enorgueillira pas de l'avoir donné au monastère, et n'aura pas plus de pouvoir dessus que tout le cenobium.

30. – Celui qui connaît un métier n'en tirera pas vanité auprès de celui qui ne le connaît pas: et s'il est savant et docte, il ne méprisera pas ceux qui sont moins savants que lui, mais il accomplira toute chose pour la gloire de Dieu qu'il implorera sans cesse.

31. – Seuls pourront être visiteurs de monastère ceux qui sont justes, droits, purs, éprouvés, de bonne conduite et sans aucune ambition.

32. – Le supérieur du monastère prendra soin du service de la communauté et de la bonne marche de la fraternité. Et ceux qui viennent après lui, assureront la bonne administration de toute chose pour qu'il ne manque rien dans le monastère.

33. – Les recettes et les dépenses et tout ce qui concerne la communauté, le supérieur du monastère, et les trois qui viennent après lui, en prendront soin: péché ou justice les suivront.

34. – Celui qui habite dans le monastère ne donnera rien des biens de celui-ci à ses parents; s'il distribue quelque chose, ce sera un dommage pour lui et pour ses parents.

Nous avons écrit pour votre Révérence, les canons qui concernent les règles et les prescriptions du monastère et de la vie monastique.

Fin des 34 canons de Rabboula aux moines [1].

Joseph MOUNAYER,
prêtre syrien.

Vigouroux in russischem Gewand

Will man einmal — unabhängig von übernommenen älteren Ansichten und Urteilen — die Entwicklung der orthodoxen Bibelexegese selbst zu erfassen suchen und sich ein Bild von der hier niedergelegten Arbeit orthodoxer Kreise machen, so wird die Frage, wieweit man katholische und protestantische Exegese benutzt oder zu Rate gezogen hat, in jedem einzelnen Fall zu überprüfen sein.

Beispiele orthodox-slavischer Bibelerklärung, in der westliche Exegese stillschweigend, summarisch, anonym oder schliesslich ganz offen verwertet worden sind, finden sich zur Genüge: Mag man sie nun aus den Texten, aus direkter persönlichen Polemik, allgemeinen Hinweisen oder bloss aus der Verwendung gewisser in Scholastik oder moderner Sprache geläufigen termini technici ablesen wollen. Sehr viel seltener dürfte die Übernahme von ganzen Lehrbüchern anderer Konfessionen gewesen sein, weil man damit einen bedeutenden Schritt weiter zu gehen hatte und die Argumente, die etwa bei einer Übertragung rein erbaulicher Werke aus dem Westen gelten durften, hier nicht ohne weiteres zur Auswirkung gelangen konnten. Ist dies dann doch einmal geschehen, so verdient das unser ganz besonderes Interesse und rechtfertigt, eigens darauf einzugehen.

Ein besonders lehrreiches Beispiel dieser Art bietet das Bibelwerk des französischen Abbé F. G. Vigouroux [2] (1837-1915), das nach

[1] Nous remercions vivement Monsieur l'abbé J. M. Sauget, qui a bien voulu revoir notre traduction; c'est lui aussi qui a assigné un numéro aux canons.

[2] Vgl. E. LEVESQUE in: *Revue biblique*, 1915, S. 183-216; BUCHBERGER, 10, S. 611; *Enciclopedia Italiana*, 35, S. 349d; RGG[3] 5, S. 1585.

seiner zwölften Originalausgabe von dem russischen Herausgeber V. V. Voroncov in zwei verschiedenen Drucken für das russisch-orthodoxe Publikum übertragen und zurechtgeschnitten worden ist [1].

Dass ein gelehrtes Bibelhandbuch wie das von Vigouroux nicht ohne weiteres auf dem Boden der orthodoxen Kirche in Gebrauch genommen werden konnte, wird vielleicht von vornherein verständlich erscheinen: Ein Werk, das in Anlage und Zielrichtung für unsere Kulturwelt geschaffen war und auf die besonderen Verhältnisse in griechischer und slavischen Umwelt grundsätzlich nicht einzugehen imstande war, bedarf zum mindesten einiger Hinweise und bibliographischer Zusätze, die etwa über die Behandlung der Probleme seitens der orthodoxen Theologie ausführlich Rechenschaft zu geben haben und bei der Benutzung des Lehrbuches eine allzu starke Orientierung an fremder, « andersgläubiger » wissenschaftlichen Literatur zu verhindern haben. So hat denn auch der russische Herausgeber des französischen Vigouroux sich dazu berechtigt gefühlt, bei den wichtigsten Abschnitten und Einzelfragen — so etwa bei der Darlegung der Inspirationslehre, bei Problemen der Hermeneutik sowie des exegetischen Schrifttums — nach Aufzählung der katholischen und protestantischen Standardwerke regelmässig einen besonderen Abschnitt über die vorhandene russisch-orthodoxe Literatur folgen zu lassen, und jeder Leser wird ein solches Verfahren eigentlich nur dankbar begrüssen können, da Nachweise von exegetischer russischen Literatur nicht leicht zu erhalten sind.

Sollte jedoch ein katholisches Lehrbuch wirklich für den Gebrauch innerhalb der russischen Leserwelt zurechtgemacht werden, so mussten zu diesem Behuf manche Änderungen vorgenommen werden, die den ursprünglichen Charakter des Buches oder zum mindesten die ihm eigene Klangfarbe mehr oder weniger ändern und schliesslich zwangs-

(1) F. VIGURU, *Rukovodstvo k čteniju i izučeniju Biblii. Obščedostupnyj i izložennyj v svjazi s novějšimi naučnymi izyskanijami kurs Svjaščennago Pisanija. Vetchij Zavet.* Tom I. *Obščee vvedenie. Pjatoknižie. S illjustracijami po pamjatnikam...* S. K. B. V. V. Voroncova. Vtoroe izdanie. Moskau 1916, 676 S. Wenn die russische Übersetzung hier nur nach der 4. Auflage des Originalwerkes (M. M. BACUEZ et VIGOUROUX, *Manuel Biblique ou cours d'Écriture sainte à l'usage des séminaires*, 4. éd. I/II Paris 1884) verglichen werden konnte, mag das nur einen Schönheitsfehler bedeuten. Die Möglichkeit etwaiger von Auflage zu Auflage erfolgter Änderungen in dem Lehrbuch von Vigouroux ist ständig im Auge behalten worden.

mässig zu einer eigenen Redaktion führen. Das kommt bereits rein äusserlich durch die Tatsache zum Ausdruck, dass manche Kapitel und Paragraphen des französischen Originales in der russischen Wiedergabe aus Raumgründen und dogmatischen Bedenken unberücksichtigt bleiben, wie zum Beispiel in der allgemeinen Einführung die wohlgemeinten, lehrreichen Ratschläge für das Studium der Heiligen Schrift (1), die aus dem einen oder anderen Grunde « nicht am Platze » erschienen sein mögen. Ganz allgemein sind wohl auch zahlreiche Zeugnisse der scholastischen und späteren katholischen Theologie systematisch und von vornherein von der Übersetzung ausgeschlossen worden. Anderes, wie einzelne Belege innerhalb der Darstellung und Beweisführung, die in der Hauptsache aus dem speziellen Gesichtswinkel unserer eigenen geistigen Sphäre stammen, konnte — vom Standpunkt eines orthodoxen Lesers aus gesehen — vielleicht auch ohne grossen Verlust unterdrückt werden.

Entscheidend sind jedoch die vielen kleineren und bedeutenderen Abweichungen innerhalb des Textes selbst, die bei der Übertragung des französischen Originales mit Rücksicht auf die orthodoxe Einstellung des zu erwartenden Leserkreises vorgenommen werden mussten, um Stellen zu beseitigen, an denen man von vornherein hätte Anstoss nehmen müssen. Wo daher grundsätzlich gekürzt oder geändert werden musste, hat der russische Herausgeber Voroncov eine derartige Redaktionstätigkeit am Eingang der verschiedenen Kapitel auch gewissenhaft angemerkt und mit den allzu katholischen Ansichten des Abbés zu verteidigen gesucht. Da aber diese Bemerkungen keine näheren Angaben enthalten, kann man sich über den Umfang und die Art der eingestandenen Auslassungen sowie der stillschweigend vorgenommenen Änderungen erst dann ein volles Bild machen, wenn man den französischen und den russischen Text einmal des längeren gegenüberstellt (2).

(1) Vgl. VIGOUROUX a. a. O. I. S. 1-24

(2) Da der in der 2. Auflage vorliegende russische Text auf die 12. französische Originalausgabe zurückgeht, hier leider aber nur die 4. Originalausgabe eingesehen werden konnte, sind Änderungen, die sich mit einiger Sicherheit oder nur Wahrscheinlichkeit auf den Autor selbst zurückführen lassen, nach Möglichkeit nicht besprochen worden. Wenn sich damit auch letzte Sicherheit nicht erzielen lässt, so wird man doch die divergierende Tendenz der katholischen und der orthodoxen Fassung richtig einschätzen können.

Harmlosere Abweichungen, die zudem vielleicht noch mit einer nachträglichen Stilisierung des Originalwortlautes in den späteren Auflagen von Vigouroux zusammenhängen können, lassen sich durchgehend beobachten, sollen hier aber nur gestreift werden: So bezeichnend sie im einzelnen auch wären [1], übersteigen sie kaum das erlaubte Mass von Verdeutlichungen und einer gewissen Modernisierung. Aber auch die weit auffälligere Auslassung ganzer Abschnitte und Paragraphen, die durch den geringeren Umfang der Übersetzung und durch das nicht so umspannende Interesse ostkirchlicher Kreise hinreichend motiviert zu sein scheint, bedeutet schliesslich nicht mehr als eine durchaus nach logischen Gesichtspunkten erfolgte Herstellung einer verkürzten Übertragung, die unter Hervorhebung der vorgenommenen Kürzungen den Namen des französischen Verfassers noch zu Recht tragen darf.

Weniger harmlos ist dagegen die Bearbeitung einzelner Abschnitte, in denen eminent katholische Ansichten des Autors einfach gestrichen oder nach orthodoxer Dogmatik umgewandelt werden. So zum Beispiel bei der Wiedergabe der Lehre von der Inspiration, wo der wichtige Passus von der päpstlichen Autorität unterdrückt werden muss:

Vigouroux I, S. 35 f.

« Ce qui distingue les Saintes Ecritures de tous les autres livres, c'est qu'elles sont certainement *inspirées*. Les définitions des papes et des conciles œcuméniques contiennent aussi, infailliblement, la vérité, parce qu'elles ont été redigées avec l'assistance du Saint-Esprit qui a prévenu toute erreur; mais il n'existe point d'autres monuments inspirés que les Saintes Ecritures . . . ».

Viguru S. 13

« Svjaščennyja Pisanija otličajutsja ot vsěch drugich knig im odnim svojstvennoju čertoju — *bogoduchnovennostiju*. Dogmatičeskija opredělenija vselenskich soborov soderžat takže nepogrěšimuju istinu, tak kak oni byli sostavleny pri sodějstvii Sv. Ducha, predotvraščavšago vsjakuju ošibku; těm ne meněe oni ne imejut charaktera bogoduchnovennosti v strogom smysle ětogo slova. Voobšče, kromě Svjaščennych Pisanij, ne suščestvuet nikakich drugich bogoduchnovennych pamjatnikov . . . »

[1] Wenn man z. B. im russischen Text Spinoza eigens als Philosoph vorstellen zu müssen glaubt (VIGURU S. 14) oder bei dem Fachausdruck « inspiratio » den Zusatz « westlichen Ursprungs » (ebda S. 13) macht, so sind das Verdeutlichungen, die der ausländischen Leserschaft angepasst notwendig oder wünschenswert erschienen sein mögen. Wenn « il faut observer toutefois » (VIGOUROUX I, S. 34) im

Oder ein wenig später, wo vermutlich eigenwillig interpretiert worden ist und im übrigen die ganz konkrete Anspielung auf das berühmte Werk des Thomas a Kempis durch eine verallgemeinernde Bemerkung ersetzt wird:

Vigouroux I. S. 37

« *Le mouvement pieux* est un secours ordinaire par lequel Dieu meut porte un auteur à écrire, en secondant les efforts qu'il fait pour ne pas s'écarter de la vérité, mais sans lui donner aucune assurance d'infaillibilité. On cite comme favorisé de ce secours l'auteur de *l'Imitation de Jésus-Christ* ».

Viguru S. 15

« *Blagočestivoe vnušenie* est sverchestestvennaja pomošč', črez kotoruju Bog vozbuždaet i sklonjaet avtora k pisaniju, spospešestvuja emu v usilijach, upotrebljaemych dlja togo, čtoby ne uklonit'sja ot istiny, no ne davaja emu, odnako, nikakogo ručatel'stva ili obezpečenija v nepogrěšimosti. Pokrovitel'stvom takogo božestvennago vnušenija pol'zovalis', bez somněnija, v izvěstnych slučajach, znamenitějšie iz sv. otcov i učitelej Cerkvi ».

Mit gleicher Tendenz wird fortgefahren:

Vigouroux I. S. 37

« C'est ce secours que Jésus-Christ a promis au Souverain Pontife et à son Eglise et qui les rend infaillibles dans leur décisions solennelles .

Viguru S. 15

« Ėtu pomošč Iisus Christos oběščal Svoej Cerkvi i blagodarja ej (pomošči), stanovjatsja nepogrěšimymi dogmatičeskija cerkovnyja opredělenija na vselenskich soborach ».

Noch stärker sind — in Text und Anmerkungen — die Ausführungen bearbeitet, die Vigouroux anlässlich der Geschichte des jü-

Russischen mit « dolžno zamětit' odnako » (Viguru S. 11) wiedergegeben wird, so bedeutet das in keinem Fall sehr viel. Vermeidet der Russe die Unterscheidung zwischen protokanonischem und deuterokanonischem Schrifttum (Vigouroux I. S. 27 f., Viguru S. 4 und öfter), so ist das nicht mehr als eine Geschmacksfrage. Dass man abweichend vom französischen Original hebräische Fachausdrücke nicht mehr mit hebräischen Lettern, sondern in Transkription wiedergibt, dürfte daran liegen, dass man bei den russischen Theologen die Kenntnis dieser Sprache nicht allgemein voraussetzen konnte. Wenn bei einem historischen Rückblick (Vigouroux I. S. 30, Viguru S. 7) aus 18 Jahrhunderten schliesslich neunzehn geworden sind, ist nur modernisiert worden.

dischen und christlichen Kanons gemacht hat. Hier werden einzelne Paragraphen (so etwa: Canon du pape Gélase, in: Vigouroux I. S. 77 f., Canon du concile de Trente, ebda, I. S. 78 ff.) weder als Überschriften gesetzt noch inhaltlich zu einem Bruchteil wiedergegeben. An ihrer Stelle wird im Russischen ein ganz andersartiger, eigenmächtiger Überblick gesetzt, der (Viguru S. 55-77) unter starker Betonung von Zeugnissen griechischer Kirchenväter und vereinzelter russischen theologischen Arbeit die besondere Entwicklung der westlichen Kirche (ebda S. 68-77) lediglich in einer Art Namen- und Stichwortkatalog bis etwa zum 15. Jahrhundert wiedergibt. Hier ist so vieles und so gründlich geändert worden, dass sich kaum etwas von dem Originaltext nachweisen lässt, und damit ein ganz fremder Bestandteil in das Buch hineingekommen. Auch bei der Geschichte des neutestamentlichen Kanons ist die Hand des Redaktors überall zu spüren: Das lange Zitat von Ginoulhiac, Les Origines du Christianisme 1878 (Vigouroux I. S. 19-21) wird zwar peinlich genau wiedergegeben, anstelle von « katholischer Kirche » jedoch nur von « Kirche » gesprochen. Der Canon Muratori wird in seinem vollen lateinischen Wortlaut (und zusätzlich mit einem Faksimile) gebracht, die sich für Vigouroux ergebenden Folgerungen dagegen nur zum Teil mitgemacht: Während der Abbé (I. S. 88) stolze Worte der Anerkennung für die dominierende Rolle seiner Kirche findet, hat die russische Übersetzung alle dahin gehenden schmückenden Beiworte (L'Eglise Romaine, mère et maîtresse de toutes les Eglises etc.) systematisch gestrichen oder wie bei der folgenden Zusammenfassung mit einer Umstellung in der Reihenfolge des Textes den eigentlichen Prioritätsanspruch für sich erhoben:

Vigouroux I. S. 91	*Viguru* S. 89
« Ainsi au IVe siècle, l'Eglise de Rome et toutes les Eglises latines, en particulier l'Eglise d'Afrique, avaient notre canon actuel ».	Tak, v IV věkě, bol'šinstvo vostočnych cerkvej, cerkov' rimskaja i vsě cerkvi zapadnyja, v častnosti cerkov' afrikanskaja, iměli naš nyněšnij kanon... ».

Gleiche und ähnliche Beobachtungen lassen sich machen, wenn man die Kapitel über die Apokryphen, die verschiedenen Bibelübersetzungen — wo eine längere selbständige Darstellung den ursprünglichen Text über die slavische Bibel wesentlich bereichert — oder die Kapitel über Hermeneutik miteinander vergleicht.

Man sieht: Es handelt sich hier um die Übernahme eines angesehenen katholischen Lehrbuches, das in seinem Text einerseits peinlich genau in die russische Sprache übersetzt worden ist, das aber andererseits gerade in dem allgemein gehaltenen Teil starken Kürzungen, Revisionen und Überarbeitungen unterworfen werden musste, um für den Gebrauch innerhalb der orthodoxen Kirche zurechtgestutzt zu werden. Ob sich ein solches Verfahren grundsätzlich billigen oder im Einzelfall verteidigen liesse, soll hier nicht untersucht werden: Es mag dem persönlichen Urteil des einzelnen vorbehalten bleiben, dazu Stellung zu nehmen. Da die bei der russischen Übertragung für notwendig erachteten Änderungen jedoch meist weltanschaulich-konfessionell bedingt sind, die zahlreichen Kürzungen den Hauptinhalt des Gebotenen doch noch wiedergeben, vermag auch die russische Redaktion von Vigourouxs Lehrbuch vieles zu vermitteln, was orthodoxe Standardwerke zum mindesten in dieser Form nicht zu bieten hatten: Ein seltenes, aber auch lehrreiches Beispiel, wie theologische Literatur anderer Konfessionen im Rahmen der Ostkirche für eigene Zwecke verwertet worden ist!

Göteborg.

R. A. Klostermann

RECENSIONES

Patristica, theologica

G. L. Prestige D. D., *God in patristic Thought*, London 1952.

L'autore incaricato di preparare per il Lessico di Greco Patristico che ha intrapreso l'Università di Oxford le voci più importanti sulla Trinità e l'Incarnazione, ci presenta in questo libro un copioso materiale ricavato dal suo ricco schedario. Si tratta di citazioni patristiche, in maggioranza greche, ordinate secondo alcuni temi teologici e cucite con un filo semplice di esegesi sobria e oggettiva. Si vede subito la grande utilità che una tale opera ha pei lavori seminaristici e anche per la ricerca scientifica alla maniera di un materiale prefabbricato. Non è invece uno studio completo e rifinito degli importantissimi argomenti, i quali avrebbero bisogno di diversi volumi per essere trattati esaurientemente. L'autore non cita nessuna bibliografia (!) nè prende posizione riguardo alle ricerche finora eseguite, salvo qualche allusione polemica a qualche autore inglese. Non si ha quindi possibilità di constatare se, come spesso avviene, il materiale offerto dal P. è già stato elaborato da altri autori. Ma probabilmente il dotto lessicologo non aveva altre intenzioni se non di dare un saggio e quasi un anticipo dell'utilità del Lessico patristico per la cui pronta apparizione facciamo i migliori voti.

L'opera passa in rassegna testi che riguardano la natura di Dio, la sua trascendenza (« agenetos »), la sua provvidenza (« economia »), la Trinità coi termini « Trinità » e « monarchia », il monoteismo, il subordinazianismo (« secondo Dio »), i vocaboli « prosopon », « hypostasis » e « homousios », « perichoresis », l'unità nella Trinità e la terminologia che spetta ad essa. Un campo immenso e sommamente interessante sul quale il P. traccia alcune linee fondamentali che generalmente sono ben orientate.

I. Ortiz de Urbina S. I.

W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin 1952 [= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 57. Band], pag. 672.

Praecedentibus investigationibus circa doctrinam asceticam Origenis et Philonis valde celebratus, auctor in hoc conspicuo studio de vero gnostico iuxta Clementem profundam inquisitionem perficit. Post

locupletissimam bibliographiam, quae tamen praetermittit affinem librum F. Quatember: *Die christliche Lebenshaltung des Kl. v. Alexandrien nach seinem Pädagogus*, Wien 1946, auctor, ut cursum ad perfectionem spiritualem systematice exponat, agit in I capite de peccato et de eius depugnatione secundum Clementem, in II cap. de certamine contra passiones et de habitudine ad mundum, in III de progressiva ascensione ad perfectionem. Caput IV gnosim describit quae ad culmen constantis contemplationis Dei adducere conatur. Hic status gnosticus floret virtutibus inter quas eminet « agape » (cap. V). Quibus positis venitur ad synthesin studii ubi effigies veri gnostici proponitur; quae partim concordat partim vero pugnat cum effigie stoica. Gnosticus praeditus est obtenta iam « apathia », purificatione a iugo peccati, facili oratione, agape erga fratres. Sermo fit de « martyrio » gnostici et de eius constanti conatu imitandi Deum et Christum, ita ut finalis terminus sit deificatio per Dei contemplationem. Non desunt in libro utiles excursus, ut est disquitio (pag. 26-35) de loco Stromatum in Trilogia, ad quam utilissima erat notitia libri memorati Quatember, et quaestio de momento philosophiae quae perspicue explanatur. Tandem adponitur « conclusio », in qua sagacissimus investigator illustrat dependentiam Clementis ab apostolicis Patribus et ab Apologetis, maxime a S. Ignatio et a Iustino et Irenaeo, et pulcherriman instituit comparationem inter tres egregios alexandrinos: Philonem, Clementem atque Origenem.

Liber scriptus est maxima diligentia, nec solum singuli textus Clementis clare illuminantur, quod insigne significat meritum cum de theologo non semper perspicuo agatur, sed etiam inter sese colligantur et conferuntur ut doctrina ex omnibus locis, nullo omisso, eruatur. Ut par est, Stromata, quae de gnosi copiose agunt, singulari perquisitioni submittuntur.

Uberrimi fructus ab auctore colliguntur; praecipuus vero est quod conceptum clementinum de gnosi et de gnostico christiano bene descripserit. Id autem omnino approbo, illam nempe gnosim esse imprimis christianam in Scripturis et in traditione fundatam, quod tamen non impedit quominus aliqua externa elementa, sive platonica sive stoica tum immediate tum tramite Philone a Clemente assumpta sint. Venia clari auctoris et ipse teneo id quod P. I. Hausherr scripsit quodque, forsan non recte intellectum, tanquam incongruum reicitur (pag. 610 ss.); scilicet cum asseritur caritatem esse verticem doctrinae spiritualis Ecclesiae primaevae, sed inde ab alexandrinis viguisse diversam conceptionem in qua summa spiritus ponitur in « theoria » seu speculatione Dei, nullo modo dicitur hanc novam tendentiam quae, duce Platone, favet elemento intellectuali ignorare « agapen »; nec ignoti erant copiosi textus a Völker adducti e quibus magnum momentum amoris in doctrina Clementis evincitur. Attamen ex ipsis capitibus auctoris patet caritatem, quae quidem collaborat cum gnosi, maxime ei per aphtharsian viam parando, non considerari a Clemente tanquam verticem ascensionis spiritualis, sed omnia conducere ad « gnosin », ad contemplationem. Neque omnino affirmatur a nobis apud Irenaeum et

Iustinum cognitionem Dei praetermitti. Sed exploratum videtur Ecclesiam primitivam insistere magis in caritatem, scholam vero alexandrinam primas partes perfectionis christianae in terris dare speculationi mysticae.

Auctori insigni propter suam monumentalem « Trilogiam » sincere gratulamur.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Sołowjew. Herausgegeben von Wladimir Szyłkarski unter Mitwirkung von Nikolai Losskij, Ludolf Müller, Wsewolod Setschkareff und Johannes Strauch. Dritter Band: *Una Sancta Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universalen Theokratie.* Zweiter Band. Erich Wewel Verlag. Freiburg im Breisgau 1954, 475 Seiten, Preis 28 (bei Subskription auf die Gesamtausgabe 24) DM.

Von der groß angelegten und vorzüglich ausgestatteten Ausgabe der Schriften Solovievs in deutscher Übertragung ist nun ein weiterer Band erschienen: der dritte Band im Rahmen des achtbändigen Werkes und der zweite Band jener Schriften Solovievs, die unter dem Titel « Una Sancta » zusammengefaßt sind. Während « Una Sancta » Erster Band, im Gesamtwerk Band II, die russischen, die Theokratie begründenden Schriften enthalten soll, sind in « Una Sancta » Zweiter Band, die den gleichen Gegenstand betreffenden, im Original französisch verfaßten Schriften vereinigt: ein Brief an Bischof Stroßmayer vom Jahre 1886, « L'idée russe » (1888), « Saint Vladimir et l'État chrétien » (1888), « Réponse à la correspondance de Cracovie » (1888), und vor allem « La Russie et l'Église universelle » (1889). — Es sind lateinische und griechische Texte aus Migne und Mansi beigegeben (S. 433-450), nach denen Soloviev im allgemeinen sinngetreu zitiert, ebenso ein Register der Bibelstellen (S. 471).

Die kleineren Schriften werden im französischen Text und in deutscher Übertragung geboten, « Rußland und die universale Kirche » nur in deutscher Übertragung, die aus der Zusammenarbeit zweier Autoren, W. Setschkareff und Ludolf Müller, der nur das letzte, dritte Buch übersetzt hat, entstanden ist. Der Genauigkeit halber und zu etwaiger Kontrolle sind manche Ausdrücke in eckigen Klammern französisch beigefügt.

Man muß sich eigentlich wundern, daß ein so grundlegendes Werk des berühmten russischen Philosophen und Laientheologen, dem man nach dem ersten Weltkrieg in Deutschland und überhaupt im deutschen Raum ein so weitgehendes Interesse entgegenbrachte, erst jetzt in vollständiger deutscher Übersetzung erscheint. Um so mehr muß man dem Herausgeber und Verleger für ihre Bemühungen dankbar sein. Von Harry Köhler, dem Herausgeber und Übersetzer « ausgewählter » Schriften Solovievs, (vgl. seine 4/5 Bände Stuttgart 1922),

der « anthroposophisch « orientiert war, konnte man keine Veröffentlichung jener Schriften Solovievs erwarten, die seinen Weg zur katholischen Kirche beschreiben und eine Apologie der katholischen Lehre enthalten. Aus « La Russie et l'Église universelle » ist unseres Wissens in deutscher Sprache bisher nur das zweite, mittlere Buch, und auch dies zum Teil nur auszugsweise (und vom dritten Buch nur das 5. Kapitel) veröffentlicht worden: in *Monarchia Sancti Petri. Aus den Hauptwerken von Wladimir Solowjew systematisch gesammelt, übersetzt und erklärt* durch L. KOBILINSKI-ELLIS (damals noch von der kath. Kirche getrennt), Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1929, S. 464-538. *Saint Vladimir et l'État chrétien* ist als Büchlein im Jahre 1930 bei Schöningh in Paderborn erschienen (was dem Herausgeber – vgl. 423 – entgangen ist).

Nun sei uns ein Wort der Kritik gestattet bezüglich der Ideen Solovievs, die in diesen Schriften enthalten sind, wie auch bezüglich der Arbeit und des Schlußwortes des Herausgebers.

Soloviev legt hier vor allem seine Anschauung vom Verhältnis der Ostchristen, insbesondere der Russen, zu Rom, dem Mittelpunkt der christlichen Einheit, dar, sein Programm für die Wiedervereinigung der getrennten Christen. Er hält Rußland für « nicht förmlich und regelrecht » von der katholischen Kirche getrennt (z. B. 134/135; vgl. seine 3 Grundthesen 140/141) und zieht auch für sich selbst daraus die Schlußfolgerung, daß ein Übertritt zu einem anderen Bekenntnis nicht notwendig war. Er hielt die « neuen » katholischen Dogmen nur für die gesetzmäßige Entfaltung der rechtgläubigen Lehre und blieb dabei doch « in vollkommener Gemeinschaft mit der Kirche des Ostens » (Siehe 18/19, Anm. 4). Ohne Zweifel ist die genaue Unterscheidung von förmlichem und nur materiellem Schisma von der größten Bedeutung. Doch hat Soloviev die Neigung, die Folgen eines auch nur materiellen Schismas abzuschwächen und nicht in ihrer ganzen geschichtlichen wie dogmatisch-theologischen Tiefe anzuerkennen. Soloviev Unionsideen halten vor der katholischen Dogmatik und vor der diesbezüglichen Lehre des Lehramtes (siehe z. B. die Enzyklika « Mystici Corporis » Pius XII. vom Jahre 1943) nicht gänzlich stand. Seit Soloviev hat überdies die katholische Ekklesiologie, angeregt u. a. durch die « ökumenische Bewegung », bedeutende Fortschritte gemacht und manche Fragen geklärt. Aber manches ist noch unklar und könnte gerade in der Auseinandersetzung mit Soloviev, mit seinen, in den vorliegenden französischen Schriften dargelegten Ideen geklärt werden.

« La Russie et l'Église universelle » ist auch deshalb für die Kenntnis der Ideen des russischen Philosophen von fundamentaler Bedeutung, weil das dritte Buch dieser Schrift eine — im Vergleich mit den « Vorlesungen über das Gottmenschentum » reifere — neue Version der Sophiaspekulationen enthält. Ob man nun Soloviev Lehre über die göttliche Weisheit, die Sophia, oder über das Gottmenschentum für wichtiger und grundlegender hält, jedenfalls hat die eine wie die andere im System Soloviev ihre nicht zu unterschätzende Bedeu-

tung. Sophia, Weltseele sind überdies jene Begriffe in der Philosophie Solovievs, die seine pantheisierende Tendenz und seine Verwandtschaft mit dem Neuplatonismus und gewissen Strömungen des deutschen Idealismus am deutlichsten zeigen. Hier wird das Bedenkliche der Solovievschen Gnosis, seiner religiösen Philosophie, die zugleich Theologie ist, offenbar. Bezeichnend ist der Umstand, daß Soloviev als Buchtitel für « La Russie et l'Église universelle » zuerst gewählt hatte « La philosophie de l'Église universelle ». Es war ja seine Absicht, im Buche die drei hauptsächlichen, zwischen Ostchristen und katholischen Westchristen kontrovertierten Lehren, das « Filioque », die Unbefleckte Empfängnis Mariens, die Unfehlbarkeit des römischen Papstes, philosophisch zu begründen.

Im « Schlußwort des Herausgebers » vermissen wir konkrete Angaben über das Entstehen und die eigentliche Problematik der französisch verfaßten Schriften Solovievs. Statt dessen paraphrasiert Professor Szyłkarski einen Ausspruch des verstorbenen Thübinger Professors Theodor Steinbüchel, der Solovievs Christentum als « ökumenisch », die Grundprinzipien des Katholizismus, der « Orthodoxie » und der « evangelischen Kirche » umgreifend charakterisiert. Abgesehen davon, daß Steinbüchels Formulierungen vom Standpunkt der katholischen Glaubenslehre aus — wie wir im Artikel « Vladimiro Soloviev e i tre principi nella Chiesa, La Civiltà Cattolica, Heft 2401, 1950, S. 37-52, uns zu zeigen bemühten – ziemlich anfechtbar sind, muß Sz. selber gestehen, daß Solovievs « ökumenisches » Christentum « in diesen — d. h. den französischen — Schriften etwas zurücktritt » (424). Ja, man muß sagen, es tritt nicht nur « etwas » zurück.

Im allgemeinen ist das Buch mit außerordentlich großer Sorgfalt gesetzt. Verzeichnen wir indessen ein paar Druckfehler oder Versehen: S. 119, Anm. 10 (5), Zeile 2 lies « dieses » statt « diesse »; S. 138/139 oben stimmt weder der französische Text (« un nonce de Saint-Père ») noch der deutsche (« einen Nuntius des heiligen Petrus »), was doch wohl heissen muß: « un nonce *du* Saint-Père » und « einen Nuntius des Heiligen *Vaters* »; S. 138, Zeile 12 « cette des Bulgares » muß heißen « *celle* » des Bulgares; S. 138, Zeile 2/3 von unten: « La premier patriarche » muß heissen « *Le* »; S. 438, im griechischen Text, erste Zeile das vierte Wort muß als Akzent einen Gravis erhalten; S. 446 Mitte lies: « Si Pau*l*us »; 467 ff. besser « Namenregister » als « Namen*s*register »; S. 287 und 474 muß das französische « Mgr » mit « der hochwürdig*ste* » wiedergegeben werden. Bemerken wir außerdem, daß im Sachregister einige Angaben fehlen; so z. B. unter « Maria » und « Jungfrau, die heilige » der Hinweis auf die Seiten 366 *ff.* und 199; 201.

Buchtechnisch — was Papier, Druck, Einband betrifft — ist der vorliegende wie schon der vorige Band eine Leistung, für die wir dem Verleger abermals unsere Anerkennung aussprechen.

B. SCHULTZE S. J.

Regards sur l'Orthodoxie 1054-1954, en collaboration per R. JANIN, A. A. (*Le schisme byzantin de 1054*); E. HERMAN, S. J. (*Neuf siècles de schisme entre l'Eglise d'Orient et d'Occident*); S. TYSZKIEWICZ, S. J. (*Le visage de l'orthodoxie*); A. WENGER, A. A. (*Les divergences doctrinales entre l'Eglise catholique et les Eglises orthodoxes*); P. MAILLEUX, S. J. (*L'union est-elle possible?*); G. DEJAIFVE, S. J. (*Lueurs d'espoirs*); J. CALLEWAERT, S. J. (*La situation religieuse en U. R. S. S. 1943-1953*); P. MAILLEUX, S. J. (*Paris, carrefour des Chrétiens d'Orient*); G. INDEKEU, S. J. (*La situation de l'Orthodoxic en Amérique du Nord*); G. ROCHCAU (*Les Eglises orthodoxes en Amérique du Sud*); P. KHOLODILINE (*L'Eglise orthodoxe du Japon*); I. POSNOFF (*Comment travailler au rapprochement entre Catholiques et Orthodoxes?*) (= *Cahiers de la Nouvelle Revue Théologique* X), Castermann, Tournai-Paris 1954, pag. 139.

Dies Sonderheft der Zeitschrift «Nouvelle Revue Theologique» will in allgemeiner, gemeinverständlicher Weise informieren über die grosse Glaubensspaltung von Ost und West, die im Jahre 1054 ihren Abschluss gefunden hat. In der Tat erhält der Leser einen ausgezeichneten, abgerundeten Überblick über jene Trennung, ihre Gründe, ihr Entstehen und ihre Auswirkung bis auf unsere Tage. Nicht nur Fragen der Kirchengeschichte und Politik, des Dogmas und der theologischen Lehre, der Bräuche, Riten und des Frömmigkeitslebens der von Rom getrennten byzantinisch-slawischen Ostchristen werden erörtert; es wird auch eine, im allgemeinen mehr optimistische, Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit einer Einigung gegeben. In einem zweiten Teil wird genau über den gegenwärtigen Stand der von Rom getrennten byzantinisch-slawischen Ostkirchen berichtet.

Ein paar Bemerkungen zur Kritik: A. Wenger meint (S. 93) Solovievs 6. Frage (aus den « Neun Fragen an die orthodoxe Kirche », 1886), von welcher rechtmässigen kirchlichen Autorität sich die römische Kirche getrennt habe, enthalte eine « petitio principii », da sie den römischen Primat voraussetze. Wir sehen hier nicht notwendig eine « petitio principii », da tatsächlich von Seiten der Getrennten bis auf unsere Tage bisweilen der Vorwurf erhoben wird, Rom habe sich von der rechtmässigen Autorität der allgemeinen östlich-orthodoxen Kirche losgesagt. — Der Artikel P. Mailleuxs (S. 97 f.) berührt mehrere sehr wichtige Probleme der Unionsseelsorge, jedoch ohne sie im einzelnen zu beantworten. So fragt sich u. a., ob es erlaubt sei, auf Einzelkonversionen zu verzichten, nur weil diese bei den Getrennten die Animosität gegen die katholische Kirche erhöhen oder weil eine mehr oder weniger feste Hoffnung besteht, in Bälde eine ganze Kommunität oder örtliche Kirche zur katholischen Kirche zurückzuführen. Uns scheint, dass ein katholischer Bekehrungseifer stets klug und umsichtig vorangehen müsse, dass aber die Rücksicht auf mögliche Anfeindungen — da solche dem wahren Apostolat nie fehlen werden — an sich nicht zu nehmen ist noch auch die Rücksicht auf ungewisse

Massenbekehrungen, wenn im konkreten Fall eine Einzelkonversion wirklich möglich ist. — Am Schluss des Artikels auf S. 126 Mitte können wir uns mit der folgenden Anwendung nicht einverstanden erklären: « ' Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen '. Im Vertrauen auf dieses Wort können wir sicher sein, dass die Zukunft in der U. R. S. S. der russischen Kirche gehört ». Mt. 16, 18 gilt nur von der Gesamtkirche, nicht von einer örtlichen, noch weniger von einer, wenn auch ohne Schuld, ausserhalb der wahren Kirche befindlichen christlichen Gemeinschaft. — Im letzten Beitrag, in dem sich manches Wertvolle über die Unionsmethode findet, werden doch wohl die « Fülle des katholischen Christentums » und « Beweise der katholischen Wahrheit » (S. 137) in zu schroffen Gegensatz zueinander gebracht. Der gute Unionsapostel wird immer, wie dies schon die Apostel taten, auch und an erster Stelle seine Zuflucht zu Beweisen nehmen müssen. — Ein paar Versehen, bzw. Druckfehler: S. 51 lies « Auguste von Galen »; S. 67 muss die erste Zeile vom mittleren Alinea (« L'Orthodoxie prie beaucoup . . . ») mit der ersten Zeile des folgenden Alinea (« L'Orthodoxe pieux se prépare. . . ») vertauscht werden; S. 123, Anm. 20 und 124, Anm. 24 lies « *Internationale Kirchliche Zeitschrift* » (nicht « *Zeitung* »).

B. Schultze S. J.

Timotheus Zapelena S. I., *De Ecclesia Christi, Pars altera Apologetico Dogmatica*, Editio altera aucta et emendata, Pontificia Universitas Gregoriana, 1954, pag. 619.

In memoriam revocamus partem priorem apologeticam operis in quinta editione recognita et aucta ab auctore, celebri professore theologiae fundamentalis in Universitate Gregoriana, iam anno 1950 in lucem esse editam.

Parte altera, cuius novam editionem recensemus, duo tractatus continentur, prior apologeticus de episcopatu (de episcopis, de Romano Pontifice, de potestate iurisdictionis et de magisterio eiusque infallibilitate, de fontibus revelationis, nempe S. Scriptura et Traditione, doctrina Patrum et theologorum, porro de fine Ecclesiae, scilicet reddere perenne opus redemptionis, sanctificare homines ac ad salutem aeternam perducere, in fine de Ecclesia ut medio ad salutem necessario), alter tractatus dogmaticus de Ecclesia Corpore Christi Mystico.

Thesibus prioris tractatus apologetici ut et capitibus alterius tractatus dogmatici plura scholia inseruntur, quibus quaestiones principales illustrantur. Auctor in his scholiis de pluribus quaestionibus actualibus ample disserit (inter alia: De presbyteris-episcopis in Concilio Tridentino [pag. 55 ss.], De problemate Hieronymiano [pag. 71 ss.], De habitudine potestatis magisterialis ad potestatem iurisdictionis [pag. 151 ss., continet controversiam cum J. Salaverri S. I.], De canonizatione Ioannis Nepomuceni [pag. 249 ss.], De habitudine Tradi-

tionis ad Scripturam [pag. 273 ss.] et ad Magisterium ecclesiasticum [pag. 275; magnam partem continet accuratum examen et complementum doctrinae a Patre A. Deneffe S. I. in libro « Der Traditionsbegriff », 1931 expositae], Recens decretum S. Officii [pag. 319 ss. agitur de illo: « extra Ecclesiam nulla salus »]; dein in tractatu dogmatico: De novitate formulae in Encyclica Mystici Corporis [pag. 342 ss.], De unicitate sensus revelati corporis mystici [pag. 383 ss.; auctor negat duplicem talem sensum admitti posse], De conditione membri controversia [pag. 388 ss.: auctor — ut nobis videtur bonis argumentis – ut probabiliorem defendit sententiam praeter externam fidei professionem veram fidem internam requiri, ut quis sit verum Ecclesiae membrum]).

Tota tractatio auctoris praestat claritate expositionis, acumine ingenii, moderatione iudicii quod ad ipsam rem attinet. Quoad modum rem proponendi auctor forte melius fecisset, si certum quendam stilum polemicum — non obstante optima eius intentione — mitigasset. Nostro saltem iudicio non fuisset opus semel iterumque affirmare in certis quaestionibus tractatis « magnam regnare confusionem », cum notum sit in quaestionibus dogmaticis et theologicis difficilibus vel maximos theologos interdum non clare vidisse aut errasse.

Praeclare auctor disserit de Ecclesia Corpore Christi Mystico. In Introductione ad hunc tractatum momentum aliquorum operum de Ecclesia post Concilium Vaticanum tractantium effert. Dein ex ordine 7 capitibus rem absolvit. De membris Corporis Mystici, De Christi clarificatione eiusque momento soteriologico, De Christo clarificato capite Corporis Mystici, De Christo clarificato datore Spiritus in Corpore Mystico, De anima Corporis Mystici, De nostra cum Christo solidaritate in Corpore Mystico, Theologia recentior Corporis Mystici.

In methodo ab auctore adhibita praecipue laudandum est, quod theologiam Corporis Mystici primo loco in doctrina S. Scripturae et maxime Epistularum S. Pauli fundat. Sic identitatem huius doctrinae et illius a recenti magisterio ecclesiastico, praesertim in Encyclica Pii Papae XII « Mystici Corporis » (1943) propositae facile evincere potest ac monstrare latiorem conceptum Mystici Corporis vel Ecclesiae, qui iam apud aliquos sanctos Patres et dein apud S. Thomam Aquinatem, Suarez, alios invenitur, non esse originarium aut genuinum. Ex iis, quae auctor clare et cohaerenter ut lineas principales doctrinae ecclesiologicae revelatae proponit, non parum lucis etiam in singulos textus scripturisticos difficiliores diffunditur.

Recte auctor iam sub finem prioris tractatus nobis reicere videtur « istam cruentam vivisectionem inter animam et corpus Ecclesiae » (326). Clarissime identitatem inter Mysticum Corpus et Ecclesiam catholicam demonstrat, item Spiritum Sanctum secundum Traditionem esse animam Corporis Mystici. Utilis autem esset uberior tractatio de Spiritu Sancto anima Corporis Mystici, inquantum agit in Christianos extra Ecclesiam viventes (cfr. 493; 528), praesertim cum plurimi ex Christianis separatis, v. g. maior pars orientalium,

possideat omnia septem Ecclesiae sacramenta (pagina 371 auctor, respondendo Patri Morel, cfr. 364 infra, non ita clare hoc attendit, cum affirmet « solam Ecclesiam catholicam et Romanam possidere magisterium authenticum et infallibile cum integro apparatu sacramentorum »).

Secundum opinionem auctoris « Encyclica — ' Mystici Corporis ' — recenset *duas tantum classes* membrorum in corpore mystico: primo eos qui sunt membra *reapse*; dein eos qui *voto* inconscio ordinantur ad corpus Christi » (369). Similiter affirmat de baptizato bona fide extra Ecclesiam catholicam quod « fit membrum *voto* Ecclesiae catholicae » (313). Alio loco distinguit inter « membra simpliciter » et « membra secundum quid » (380-381; 391). Forte haec ultima distinctio melior est. Nam — nostro saltem iudicio — Encyclica non duas classes membrorum distinguit, sed unam solam. Ut auctor recte animadvertit, in Encyclica evitatur pro iis, qui sunt extra Ecclesiam, vox « pertinere » ad eam eiusque loco adhibetur alia vox generalior « ordinari », et etiam ad aliam vocem hucusque communem inter theologos, nempe vocem « voti » addi « inconscii ». Cum autem vox « membri » plus dicat quam « pertinere ad » ea a fortiori in Encyclica evitatur ad designandum eos, qui reapse — licet forte bona fide — sunt extra Ecclesiam.

Totam de Corpore Mystico materiam auctor amplissime tractat et principalia de re publicata opera respicit. Utile tamen esset non solum magis completam indicare bibliographiam, sed etiam in recensendis operibus accuratius semper addere annum et locum publicationis etc. In ultimo capite secundi tractatus cui titulus est « Theologia recentior Corporis Mystici » (quod utiliter abbreviari potuit; cfr. « Notam auctoris » in calce paginae 597), non continentur nisi disputationes cum duobus auctoribus Hispanis, Sauras et Bover, id quod nec titulo generali capitis respondet nec affirmationi auctoris se ab his duobus auctoribus « exordium facere » (553). Notamus aliqua bibliographica, quae utiliter adicienda erant: ad pag. 20 ss. opus H. von Campenhausen, « Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten », Tubingae 1953; ad pag. 326 et 389 ss. K. Rahner, « Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius XII. " Mystici Corporis Christi " », ZfkTh. 69 (1947) 129-188; ad 476 ss., ubi auctor interpretatur 2 Cor. 3, 17, adicienda erat et discutienda amplissima rei tractatio facta a K. Prümm, « Israels Kehr zum Geist. 2 Cor. 3, 17a im Verständnis der Erstleser », ZfkTh. 72 (1950) 385-442; « Die katholische Auslegung von 2 Kor. 3, 17a in den letzten 4 Jahrzehnten nach ihren Hauptrichtungen », Biblica 31 (1950) 316-345; 459-482; 32 (1951) 1-24; cfr. item St. Lyonnet, « S. Cyrille d'Alexandrie et 2 Cor 3, 17 », Biblica, 32 (1951) 25-31; ad pag. 469 ss., ubi auctor interpretatur Rom. 1, 3-4, in mentem venit interpretatio sat similis, quae invenitur apud A. Grillmeier, « Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon », in opere A. Grillmeier – H. Bacht, « Das Konzil von Chalkedon » I, Würzburg 1951, pag. 11 ss.; ad pag. 401 ss., ubi auctor proponit exegesim textus Rom. 4, 25, nota D.M.

Stanley, « Ad historiam Exegeseos Rom 4, 25 », Verbum Domini 29 (1951) 257-274; ad pag. 534 et 597 utiliter mentio fieri potuit operis K. Pelz, « Der Christ als Christus », Berolini 1939, postea in indice positi.

Typographice, pro dolor numerosi occurrunt errores, in verbis Latinis et Graecis. (Interdum auctor utitur, ad mentem linguae Italicae, voce Latina « subito » pro « statim » (48; 399), voce Italica « fors*e* » loco vocis Latinae « for*te* »; bis pro Latino « circumcidi » Hispanicum « circumcidari » [484]). Pagina 221, infra, aliqua linea, correcta et non correcta, bis occurrit et alia deest. Ad maioris momenti discussionem de Vincentii Lirinensis doctrina (nempe pag. 221-223) in « Indice Nominum », qui ceterum sat est incompletus, non remittitur. Scholion, quod paginis 485 ss. invenitur, in Indice pag. 603 omissum est. Etc. plura.

Sed haec sunt technica. Quoad ipsam rem paucissima corrigenda invenimus. Pagina 199 et 200 nomen celeberrimi episcopi Hefele falso (Heffele) scribitur eique loco suae sedis Rottenburgensis in Germania meridionali occidentali tribuitur sedes Rotterdamensis. Pagina 197 affirmatur apud theologos orientales separatos unum esse infallibilitatis subiectum, nempe Concilium vere oecumenicum. Deest hic mentio alterius doctrinae, his diebus forte iam communioris, secundum quam tota fidelium communitas (sic dicta « sobornost' ») est tale subiectum (vide de re M. Jugie, « Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium », vol. IV, Parisiis 1931, pag. 487 ss.: « De subiecto infallibilitatis altera sententia in dies invalescens »; nostrum articulum « Problemi di teologia presso gli ortodossi », Or. Chr. Per. VII (1941) pag. 179 ss; M. Gordillo, « Compendium Theologiae Orientalis », Ed. Tertia, Romae 1950, pag. 68-69).

Liceat et haec animadvertere: Ubi de illo effato « lex orandi, lex credendi » (186) auctor mentionem facit, remittere potuit ad explicationem authenticam adagii datam in Encyclica « Mediator Dei » (1947), num. 44 ss. — Pluries auctor loquitur de capitalitate Christi *iuridica* (respectu angelorum et hominum) (451), de communicatione Spiritus *sensu iuridico* intelligenda (457) de nostra cum Christo solidaritate praeprimis ac praevalenter *iuridica* (539). Pratermitto quod loqui de vinculis iuridicis in ordine supernaturali vel gratiae male sonat auribus Christianorum orientalium ab Ecclesia catholica separatorum. Multum iuvat efferre « iuridicum » in sua applicatione ad supernaturalia non nisi modo analogo adhiberi et enucleare, in quibus rebus « iuridicum supernaturale » a iuridico naturali profano discrepet. Sed forte haec fient in nova editione operis iam nunc praeclari et insuper aucti.

B. Schultze S. I.

Liturgica

A. Baumstark, *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes.* 3e édition, revue par Dom Bernard Botte. Chevetogne 1953, xv, 287 pages.

Les connaissances extrêmement étendues dans toutes les liturgies occidentales et orientales ainsi qu'une intuition remarquable à découvrir des rapprochements et une origine commune à des documents et des faits de pays et d'époques différents ont permis à Baumstark de rédiger deux livres de synthèse de grande valeur. Le premier, dans sa langue maternelle, *Das geschichtliche Werden der Liturgie* (Fribourg 1923) suit le développement chronologique de la liturgie chrétienne, étudie ses enrichissements par des apports continuels, le mélange d'éléments d'origine diverse et la disparition de prières et d'action liturgiques par simple abandon ou par des réformes voulues.

Le second, dont nous avons à présent la troisième édition, est systématique et examine au moyen de la liturgie comparée les lois de l'évolution liturgique, la structure des grandes unités liturgiques, les prières (en prose, stéréotypées, formules brèves, poétiques, psalmodie, lecture) et les actions liturgiques (à l'exclusion des sacramentelles), ensuite les grandes fêtes de l'année, le temporal et le sanctoral. Dans tous ces chapitres, la question fondamentale est toujours la même : vu le rapprochement de tels rites ou de telles prières, quelle est leur dépendance réciproque, quelle est leur origine, quel est leur sens primitif. En général, les déductions de l'auteur sont exactes. Cependant, il ne faut pas se laisser éblouir par des rapprochements surprenants. Dom Botte, tout en respectant le texte original, met le lecteur en garde par des notes et références appropriées, contre certaines erreurs ou bévues de Baumstark. Celui-ci, emporté par des intuitions ou n'examinant pas assez les bases de ses constructions, s'étant trompé, a plus d'une fois, de son vivant, rétracté ses premières thèses ou hypothèses. Avec nous, il saurait gré à Dom Botte des avertissements et des corrections que celui-ci ajoute dans les références au bas des pages, comme aussi du travail qu'il s'est imposé pour ajourner la bibliographie. Celle-ci, sans être complète, donne pourtant bien plus que l'essentiel.

Livre indispensable pour celui qui veut étudier sérieusement les liturgies orientales auxquelles sont consacrées le plus grand nombre de pages de ce livre.

A. Raes S. J.

E. Mercenier et Gr. Bainbridge, *La Prière des Eglises de rite byzantin*, t. II, 1: *Fêtes fixes*. 2e éd., Chevetogne 1953, 422 pag.

Les moines bénédictins de Chevetogne font une œuvre excellente en publiant cette traduction; ils répandent ainsi la connaissance de

l'Orient parmi les Occidentaux et permettent à ceux-ci de suivre plus facilement l'Office divin; ils offrent aussi aux liturgistes des explications claires et exactes des rubriques typicales, parfois énigmatiques, et présentent une traduction fidèle de poésies liturgiques qui à cause de leur style imagé et contourné et des expressions recherchées demandent un effort considérable pour être comprises du lecteur.

Traduire ces textes exige un travail ardu. Cette deuxième édition apporte de sérieuses corrections à la première; elle en a éliminé les erreurs, comblé les lacunes et rend l'original avec plus de précision, tantôt par un plus grand littéralisme, tantôt par des équivalents français mieux appropriés. Par toutes ces améliorations elle déclasse la première édition.

Si parfois la traduction ne donne pas satisfaction, la faute en est aussi à l'original lui-même. Ainsi, le jour de la Nativité de la Mère de Dieu, le poète écrit: " Sous les manifestations immatérielles, le Législateur ne put comprendre votre grand mystère, ô toute vénérable " (p. 98). Bien que la deuxième édition ait corrigé la première où on lisait: " Sous l'image matérielle...", on se demande à quoi ces images immatérielles font allusion et qui est ce Législateur. Le contexte n'apporte aucune lumière. Au même Office, l'hirmos de la 9e Ode: « Vous, qui, ineffablement, avez, dans votre sein virginal, donné son corps à l'astre divin dont l'éclat a précédé le soleil... » (p. 101). Le texte grec ne parle pas d'éclat et signifie, me semble-t-il: qui avez donné un corps à Dieu, astre qui a surgi (qui est né) avant le soleil. Plus délicate est la traduction du troisième tropaire de la même Ode: « ...vous qui êtes la cause de la réconciliation de notre race avec Dieu... » (p. 102). Cette affirmation ne s'applique pas au Christ mais à sa Mère. Le αἰτίαν οἰκεώσεως de l'original ne signifie pas une réconciliation qui implique nécessairement la réparation d'une faute, mais la rencontre intime de notre race avec Dieu, dont Marie peut être dite la cause. Par ces quelques exemples je ne veux pas chicaner, mais mettre en évidence les difficultés nombreuses et très sérieuses qu'ont rencontrées les traducteurs dans leur travail.

Ce volume contient, après un ample exposé de l'année liturgique (p. 13-74), les fêtes du 8 et 14 septembre, du 21 novembre, du 24, 25 et 26 décembre, du 6 janvier, du 2 février, du 25 mars, du 6 et 15 août.

En lisant ces poésies liturgiques on est frappé de deux choses; d'abord, du soin que mettent les poètes à n'exalter Marie, Vierge et Mère, qu'en rappelant l'œuvre rédemptrice de son Fils; ensuite, des dimensions cosmiques dans lesquelles ces poètes ont l'habitude d'encadrer tous les événements, grands et petits, de l'économie salutaire: Toute la terre tressaille de joie, toute l'humanité est rachetée, tout l'univers est transformé.

A. Raes S. J.

Historica

A Handbook of Slavic Studies, edited by Leonid I. Strakhovsky. Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 1949, pp. xxi + 753.

Questo manuale è destinato principalmente agli studenti e al largo pubblico occidentale poco o punto familiare colle lingue slave. I ventotto capitoli, o meglio piccole monografie, preceduti dalla introduzione generale negli studi slavistici sono opera di 18 autori (di cui 6 Slavi di origine) e offrono una concisa storia politica e letteraria dei popoli slavi. I primi tre capitoli (p. 1-61) trattano delle origini, migrazioni e lingue degli Slavi. Nei capitoli 4-17 (p. 62-366) viene esposta la storia politica dei singoli popoli slavi dalle loro origini fino al termine della prima guerra mondiale (a. 1918). La storia delle letterature slave è trattata nei capitoli 18-24 (p. 367-559). I quattro ultimi capitoli (p. 560-672) contengono la storia contemporanea dei paesi slavi dal 1918 fino al 1945. Il libro termina colle tabelle cronologiche comparative dei più importanti avvenimenti della storia politica e letteraria (p. 675-722), con brevi biografie degli autori (p. 725-732) e coll'indice topografico-onomastico (p. 733-753).

Come ogni opera collettiva anche questo manuale non può essere omogeneo in tutte le sue parti, le quali necessariamente variano, quanto allo stile e al valore, a secondo la competenza dei singoli autori. Gli autori hanno cercato di esporre concisamente i fatti e di limitare le interpretazioni e valutazioni personali al minimo necessario alla comprensione dei fatti stessi, come lo esige il carattere del manuale. Nel corso della esposizione gli autori rinviano nelle note anche alle fonti e alle opere pubblicate nelle lingue slave. Ma nella bibliografia che completa ogni capitolo sono citate esclusivamente le riviste e le opere stampate nelle principali lingue europee occidentali. Naturalmente tale limitazione diminuisce il valore scientifico di queste bibliografie, poichè i monumenti letterari slavi tradotti in altre lingue non sono sempre quelli più importanti, neppure le opere scritte nelle lingue occidentali sono sempre le migliori in materia. Ma per i lettori non conoscenti le lingue slave queste bibliografie hanno grande utilità pratica. I singoli capitoli del libro furono scritti negli Stati Uniti durante o immediatamente dopo la ultima guerra e perciò gli autori non sempre disponevano di tutte e delle più recenti opere riguardanti gli argomenti trattati. Questa mancanza si nota chiaramente in alcuni capitoli. (Vedi p. e. la valutazione del periodo barocco della storia politica e religiosa ceca, la storia religiosa russa, i problemi etnici della Jugoslavia). Inoltre alla visione completa della vita culturale dei popoli slavi sarebbe stato assai utile di trattare nel manuale anche la storia delle belle arti (pittura, scultura, musica ecc.), almeno brevemente. Però queste deficienze non pregiudicano i grandi pregi del manuale, che in un volume offre concisamente la storia politica e

letteraria dei popoli slavi agli studenti e grazie al suo accurato indice può essere utile pure agli studiosi per le rapide consultazioni sui dati e personaggi storici.

Giuseppe Olšr S. J.

Sebastian C. Estopañan *Bizancio y España: La Unión, Manuel II Paleólogo y sus recuerdos en España.* Universidad de Barcelona, Secreteria de Publicaciones, 1952, pp. 130, 11 illustrations hors-texte.

Ce court volume, clair et dense, résume, dans une première partie historique l'origine du Schisme en Orient (pp. 19-26) et les vicissitudes de l'Union au XIIIe siècle (pp. 27-32), et, plus particulièrement à l'époque des Paléologues (pp. 33-40).

Le rôle de Manuel II, son voyage en Occident, et ses ambassades au Pape d'Avignon, aux rois d'Aragon, de Navarre et de Castille, sont brillamment exposés (pp. 41-72). Un bref chapitre est consacré aux « trésors d'Orient et d'Avignon » (reliques et reliquaires), conservés à Majorque (pp. 73-76).

On pourrait. il est vrai, relever quelques omissions et plusieurs inexactitudes. Il n'y est aucunement question de la réconciliation de Photius. Les travaux du R. P. Grumel et de l'abbé Dvorník sont passés sous silence. Le jugement que porte l'Auteur sur Nicolas le Mystique aurait besoin d'être révisé à la lumière des études du R. P. M. Jugie dont un seul ouvrage est cité: « Photius et la Primaté (*sic*) de St. Pierre et du Pape, Rome, 1921 ». Au Concile de Florence, le patriarche de Constantinople ne fut pas l'adversaire de l'Union, comme il est affirmé (p. 37).

Dans la seconde partie — diplomatique — après avoir sommairement esquissé, à la suite de F. Dölger, les caractères principaux de la Diplomatique impériale byzantine (pp. 77-88), l'Auteur décrit, classifie et explique les diplômes de Manuel II en Espagne (pp. 89-123).

Quelques fautes d'impression déparent ce livre, par ailleurs fort bien présenté: « Grundlach » pour « Gundlach », p. 23, n. 28; « Jharh » pour « Jahr », p. 29, n. 11; « Documens relativs » pour « Documents relatifs », p. 37, n. 30 etc.): broutilles qu'une prochaine édition corrigera aisément.

Des index très complets et plusieurs planches ajoutent à la valeur de cet ouvrage, qui se présente, à la fois, comme un utile manuel d'Histoire religieuse et de Diplomatique byzantine, comblant ainsi une véritable lacune dans les pays de langue espagnole.

P. Goubert S. J.

Jon Gheorghe, *Rumäniens Weg zum Satelliten-Staat.* Heidelberg, Kurt Vowinkel Verlag 1952, 444 S.

Zum Verständnis der jetzigen tragischen Lage Rumäniens und auch der orthodoxen wie der katholischen Kirche dort ist es ohne Zweifel von Bedeutung, seinen Weg zum Satelliten-Staat, die Tragödie des rumänischen Zusammenbruches und ihre Hintergründe kennenzulernen. Der Verfasser dieses Buches, General Jon Gheorghe, unter Antonescu rumänischer Militär-Attaché und schliesslich letzter Botschafter Rumäniens bei Hitler, also ein Mithandelnder im rumänischen Drama, ist gewiss befähigt, wichtige Aufschlüsse zum Thema zu geben.

Nach einleitenden Bemerkungen über die politische Entwicklung Rumäniens zwischen den beiden Weltkriegen und über seine sozialen Verhältnisse schildert der Verfasser den Weg Antonescus zur Macht, seine Kämpfe mit der faschistischen Eisernen Garde, dann Rumäniens Beitritt zum Dreimächtepakt, seinen Eintritt in den Krieg gegen Russland an der Seite Hitlers — aus reinem Opportunismus und ohne Begeisterung — die unglückliche Entwicklung des Feldzuges und den endlichen Zusammenbruch. Die Darstellung des Verfassers ist fesselnd und lebendig, offenherzig in der Kritik rumänischer Verhältnisse. Zum besseren Verständnis für den Aussenstehenden wären häufigere Angaben genauer Daten wünschenswert gewesen.

Der letzte Botschafter Rumäniens beim Dritten Reich hat den Vorteil, aus eigenem Erleben und als Mithandelnder sprechen zu können. Als solcher ist er aber auch fast notwendig Partei. Er ist im wesentlichen Anhänger des Marschalls Antonescu, wenn er ihn auch gelegentlich kritisiert. Es ist natürlich schwer, jüngste Vergangenheit, die dem eigenen Vaterland ein tragisches Geschick brachte, leidenschaftslos zu beurteilen. Man kann verstehen, dass dies dem Verfasser nicht in allem gelungen ist. Aber er hätte u. E. der Sache, die er verteidigen will, besser gedient, wenn er in seinen Auslassungen über den politischen Gegner sich stärkere Mässigung auferlegt hätte (Vgl. z. B. S. 414) und mit dem bösen Wort "Verrat" sparsamer umgegangen wäre. Er gibt selber einmal die ehrliche Absicht der meisten am Staatsstreich vom 23. August 1944 Beteiligten zu (S. 423).

General Jon Gheorghe sieht und beurteilt die Ereignisse u. E. zu sehr nur als Soldat und wertet nicht genug den verbrecherischen Charakter des Nazi-Regimes, obwohl er selbst den Ausspruch Antonescus nach dessen letztem Zusammentreffen mit Hitler (Anfang August 1944) berichtet: "Das sind ja Gangster!" (S. 400) Die Einsicht kam zu spät.

Wir massen uns natürlich nicht an, die rumänischen Ereignisse zu beurteilen. Ein leidenschaftsloses Urteil über den Weg Rumäniens zum Satelliten-Staat dürfte überhaupt heute wohl noch nicht möglich sein. Immerhin bietet der Verfasser aus seiner reichen Sachkenntnis und persönlichen Erfahrung einen wertvollen Beitrag für das einer späteren Zeit vorbehaltene Urteil.

Wilhelm de Vries S. J.

F. HEYER, *Die orthodoxe Kirche in der Ukraine von 1917 bis 1945.* Köln-Braunsfeld 1953. S. 259 und 5 Karten.

In den letzten 15 Jahren sind mehrere Abhandlungen geschrieben worden, die sich mit der Geschichte der Kirche in der Ukraine seit 1917 beschäftigen. Die erste und älteste ist eine leider unveröffentlichte Doktorabhandlung, welche der kath. ukrainische Weltpriester Bilanyc, jetzt in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, noch während des Krieges an der Universität der S. Congr. de Prop. Fide in Rom eingereicht hat. Sie behandelt nicht die galizische Ukraine: dagegen beschäftigt sie sich mit Rücksicht auf die brennenden Fragen der Dnjepr-Ukraine vom kirchenrechtlichen Standpunkt aus eingehend mit den Begriffen der kirchlichen Autonomie und Autokephalie. Sie lehnt aus kanonischen Gründen die Gültigkeit der Bischofsweihe Lipkivskyjs und seiner « Hierarchie » ab. Die zweite noch nicht endgültig abgeschlossene Arbeit ist eine Lizenziatsabhandlung bei Prof. Kartaschoff an dem orthodoxen « Institut de théologie St. Serge » in Paris. Sie ist natürlich vom orthodoxen Standpunkt aus geschrieben und behandelt anscheinend auch die Ereignisse während und nach dem Krieg in Galizien.

Obgleich die vorliegende gedruckte Arbeit sich rein berichterstattend gibt, so spiegelt sie doch die Anschauungen der orthodoxen Moskauer Patriarchatskirche wieder. Sie beruht ja auch zum grossen Teil auf Quellen, die aus diesen Kreisen stammen. Daher auch der Titel des Buches: « Die *orthodoxe* Kirche » in der Ukraine. Diese Quellen sind dabei mit vielen andern, auch mit manchen persönlichen Erfahrungen, welche der verdiente Verfasser während des Krieges an Ort und Stelle sich erwerben konnte, zu einer sehr ins Einzelne gehenden, vertrauenswürdigen chronologischen Darstellung der kirchlichen Ereignisse in der Gesamt-Ukraine von 1917 bis 1945 verwoben. Grössere dogmatische oder kirchenrechtliche Exkurse sind vermieden. Es wäre gut gewesen, wenn dem Verfasser für die offene und auch für die sonstige Tätigkeit der unierten Kirche in diesen Ländern ebenso gute Quellen zur Verfügung gestanden wären, wie etwa für die geheime Tätigkeit der Orthodoxen unter den Unierten Galiziens. Eine grosse Quellengruppe fehlt ihm, nämlich das Archiv der ostgalizischen ukrainischen Regierung, das in Westeuropa aufbewahrt wird. Vielleicht hätte die Darstellung der Geschicke der Kirche in Ostgalizien durch die Ausnützung auch dieser Quellen an Farbigkeit gewonnen.

Der Ton der Darstellung ist auch da, wo der offenbar nicht katholische Verfasser die Geschicke der unierten Kirche erwähnt, vornehm und achtungsvoll. Sogar die nur schwer zu rechtfertigende Beschlagnahmung der orthodoxen Kirchen in Wolhynien seitens der polnischen Verwaltung vom Jahre 1938 und auch die ganz verfehlte « Bekehrungs »-Tätigkeit des polnischen Grenzschutzes (K. O. P.) schildert er ruhig und affektlos. Die Unterdrückung der Union wird dem Verfasser allerdings mit seinen Quellen zu einer Heimkehr zur « Mutterkirche » — ein Standpunkt, den wir nicht zu teilen vermögen.

Mit der moskowitischen Patriarchatskirche lehnt er auch den Episkopat der ukrainischen autokephalen Kirche Lipkivskyjs ab. Manchmal scheint er mir allerdings den amtlichen Verlautbarungen der Moskauer Kirche etwas zuviel Vertrauen zu schenken. Der Leser wünschte auch hier und da ein Wort der Kritik an dem Verhalten einzelner Würdenträger dieser Kirche, deren Äusserungen doch oft kaum mit den Tatsachen in Einklang zu bringen sind.

Es ist ganz unmöglich die in dem verdienstvollen Buch geordnet dargestellten Ereignisse in dieser Besprechung auch nur annähernd aufzuzeigen. Man müsste das ganze Buch wiederholen. Ein sehr gutes Personennamenverzeichnis hilft uns das Vorleben von sehr vielen katholischen und nichtkatholischen Würdenträgern aus jenen Ländern, die heute teils im Ausland teils im Sowietstaat, teils in Freiheit teils in Gefangenschaft leben, verlässlich kennen zu lernen mit vielen Einzelheiten, die sonst nirgends zu finden sind. Auch das ist ein grosser Dienst, den das Buch uns heutigen Menschen leistet.

Das hier betrachtete Werk des Kieler Dozenten ist somit eine wertvolle Darstellung der kirchengeschichlichen Ereignisse jener Zeiten und Länder; ob es deshalb schon eine Darstellung der Geschichte der ukrainischen Kirche von 1917 bis 1945 ist, wage ich nicht zu entscheiden.

A. M. Ammann S. J.

Metodio da Nembro O. F. M. Cap., *La missione dei minori cappuccini in Eritrea* (1894-1952). Rom, Institutum Historicum Ord. Fr. Min. Cap. 1953, XXIV, 503 S.

Der Verfasser gibt im 1. Teil eine chronikartige Übersicht über die Entwicklung der Kapuziner-Mission in Eritrea von 1894-1952. Im 2. Teil handelt er über die Missionsmethoden bei den verschiedenen religiösen und ethnischen Gruppen: den abessinischen Christen, den Mohammedanern, den heidnischen Cumana und den früher einmal christlichen Bogos und Mensa. Der 3. Teil ist dem einheimischen Klerus gewidmet, und zwar handelt die erste Sektion über den Weltklerus und die zweite über den Ordensklerus. In der ersten Sektion wird besonders eingehend die Ausbildung der Kleriker im Seminar dargestellt, sowie die Errichtung der einheimischen Hierarchie. Ein eigenes langes Kapitel ist der dornenreichen Frage des äthiopischen Ritus gewidmet. Die zweite Sektion bringt die Entwicklungsgeschichte des äthiopischen Zisterzienserklosters und des Kapuziner-Noviziates in Eritrea.

Der Verfasser vermittelt uns in seinen gründlichen und wohl dokumentierten Ausführungen einen tiefen Einblick in die Geschichte der Kapuziner-Mission in Eritrea und die vielgestaltigen und verwickelten Probleme, die mit ihr zusammenhängen. Er schöpft vor allem aus den Archiven des Apostolischen Vikariates von Eritrea und aus den verschiedenen Archiven des Kapuziner-Ordens. Es ist klar, dass es nicht

möglich ist, über jüngste Vergangenheit eigentlich Geschichte zu schreiben. Die Archive der Propaganda und der Orientalischen Kongregation sind natürlich für diese Zeit noch nicht zugänglich, und die Rücksicht auf noch lebende Personen verlangt Zurückhaltung. Für ein sicheres Urteil über Personen und Ereignisse braucht es einen gewissen Abstand.

Die Darstellung im 1. Teil ist vielfach zu sehr annalenhaft und deshalb ermüdend und unübersichtlich. Es sind allerdings hie und da gute Zusammenfassungen eingestreut. Dem Leser kommen bei der Lektüre nicht selten Fragen, die erst im weiteren Verlauf der Abhandlung eine Antwort finden. Hier wären Verweise auf das folgende nützlich gewesen.

So möchte man z. B. bei der Schilderung der Mission unter den Heiden (S. 80) wissen, welchen Ritus die Missionare dort einführten. Das gleiche gilt von den Bogos (S. 253). Die Wiedertaufe der bekehrten Kopten (S. 86) gibt zu Fragen Anlass, auf die erst später (S. 394) eine, und zwar eine wenig befriedigende Antwort erteilt wird. Man möchte wissen, ob der Bitte der einheimischen Priester, die eventuelle Wiedertaufe von Christen im geheimen zu spenden, entsprochen wurde oder nicht. (S. 330).

Hie und da sind in der Darstellung Unstimmigkeiten unterlaufen. Seite 85 wird gesagt, die Kopten stellten die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung Eritreas dar, während aus den anderswo mitgeteilten statistischen Angaben (S. 6/7, 198) hervorgeht, dass die Mohammedaner zahlreicher sind als die Christen.

Zu bedauern ist u. E., dass der Verfasser in seiner Ausdrucksweise und in seinem Urteil über die nichtkatholischen Äthiopier sich zu wenig von irenischem Geist leiten lässt. Es ist doch wirklich nicht notwendig, ständig von " Schismatikern " und von der " koptischen Häresie " zu reden, (einmal sogar in einer Kapitelüberschrift, S. 181). Der Verfasser erklärt selbst einmal den dogmatischen Unterschied für nicht bedeutend (S. 183). Er sagt, das Volk sei der Überzeugung, dass Christus wahrer Gott und wahrer Mensch sei (S. 184). Der Monophysitismus der Äthiopier scheint ebenso wie der der Syrer ein reiner Verbal-Monophysitismus zu sein, den man doch nicht als Häresie bezeichnen muss.

Am meistem Anlass zu Bedenken gibt jedoch die Darstellung des Verfassers über die Frage des äthiopischen Ritus. Er sagt (S. 363): " È noto che il metodo inaugurato dal B. Giustino De Jacobis in Abissinia fu in completa opposizione a quello usato dai Missionari gesuiti nei secoli XVI e XVII ". Nun führte aber die von den Lazaristen begonnene und von den Kapuzinern fortgeführte Mission in der Ritenfrage zu genau derselben (u. E. verfehlten) Lösung, die auch schon Patriarch Alonso Mendez S. I. gegeben hatte, nämlich zur Einführung des ins Ge'ez übersetzten lateinischen Ritus. Auf Grund eines Gutachtens des Apostolischen Vikars Msgr. Touvier (Lazarist) und eines solchen des Kapuziner-Kardinals Massaia, beide aus dem Jahr 1882, kam die Propaganda dazu, am 3. Februar 1895 die Einführung des

ins Ge'ez übersetzten römischen Ritus anzuordnen (S. 374). Ja in seinem Vorschlag der Latinisierung beruft sich Kardinal Parocchi in der entscheidenden Sitzung auch auf die Ansicht der Apostolischen Vikare De Jacobis und Crouzet (S. 374). Es ist allerdings das Verdienst des Apostolischen Präfekten Michael da Carbonara O. F. M. Cap. durch seine Gegenvorstellungen die Ausführung des verhängnisvollen Dekretes verhindert zu haben. Es kam nicht zur Übersetzung der lateinischen Messe ins Ge'ez. Allerdings blieb man, was die Sakramentenspendung angeht, bei der bereits durch De Jacobis eingeführten Praxis, das ins Ge'ez übersetzte römische Rituale zu benutzen. Immerhin, der Gegensatz zwischen den Methoden der Jesuiten, Lazaristen und Kapuziner, den wir durchaus nicht bestreiten wollen, scheint doch nicht so fundamental zu sein, wie ihn der Verfasser annimmt. Die Gutachten Touviers und Massaias verraten Missachtung des äthiopischen Ritus und grosse Unwissenheit in orientalischen Dingen, Fehler, die sich auch bei den Missionaren des 17. Jahrhunderts finden, damals aber doch wohl verzeihlicher waren als zur Zeit eines Leo XIII., der in seinem Apostolischen Schreiben " Orientalium dignitas " (1894) jedenfalls einen fundamental anderen Standpunkt vertritt als Kardinal Massaia. Der Verfasser vermeidet es leider, zu den Gutachten Stellung zu nehmen. Er sagt nur: " A nessuno può sfuggire la loro importanza " (S. 371).

Wie verfehlt die erwähnten Gutachten waren, geht schon aus der auch vom Verfasser (S. 393) mitgeteilten Tatsache hervor dass die Orientalische Kongregation im Jahre 1940 das äthiopische Pontificale und im Jahre 1945 das äthiopische Missale herausgab und dass sie die vollständige Ausgabe des äthiopischen Rituale vorbereitet. Es ist also doch mit dem äthiopischen Ritus etwas anzufangen.

Die ganze Darstellung über den äthiopischen Ritus beweist u. E. wieder einmal die dringende Notwendigkeit eines vertieften Studiums der orientalischen Kirchen und der entsprechenden Vorbereitung der zukünftigen Missionare.

Wilhelm de Vries S. J.

Acta S. C. de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantia. Vol. II: 1667-1710. Collegit et adnotationibus illustravit P. Athanasius G. Welykyj OSBM. Romae 1954. Pag. ix + 344.

Dieser zweite Band der Acta beginnt mit dem Jahre 1667, in welchem die Congregatio de Propaganda Fide die Art der Registrierung ihrer Akten umgestellt hat. Während dieselben früher nach den Ländern geordnet waren, mit deren Anliegen die Kongregation beschäftigt war, sind sie von da an nach den Sitzungen geordnet, welche die Kongregation abhielt. Es waren deren von zweierlei Art: Die Plenarsitzungen in Anwesenheit der in Betracht kommenden Kardinäle und sog. « Kongresse » der Substituten für weniger wichtige Angelegenheiten. Die Acta sind also eine Art Sitzungsberichte, die

auf die sog. « Scritture riferite » verweisen: also das von aussen eingehende Material, das in den Sitzungen zusammen mit dem Gutachten der Sachbearbeiter vorgelegt wurde. Die « Acta » sind also gleichsam ein Inhaltsverzeichnis dieses Teiles des Gesamtarchivs, das offenbar noch einige andere Abteilungen hat; so vor allem die Lettere d. h. die hinausgehenden Briefschaften, dann eine Abteilung für die Angelegenheiten, die dem Papst zur Entscheidung vorgelegt werden mussten, und dessen Bestimmungen, dann ein grosses Fach: « Varia ». Diese Art der Archivierung der Akten ist bis heute — mit einer Unterbrechung von 10 Jahren im XIX. Jahrhundert — in Brauch geblieben. Da das Manuskript der Acta am Rand kurze Angaben hat über die Länder, mit denen sich der danebenstehende Abschnitt beschäftigt, so ist es nicht gar so schwer, einen vollständigen Auszug aus denselben über bestimmte Länder zu machen.

Im vorliegenden zweiten Band der « Acta » liegt ein solcher Auszug aus den Jahren 1667-1710 vor. Ihm soll bald ein dritter Band folgen. Dieses Buch erleichtert natürlich die Arbeit im Propaganda -Archiv recht sehr. Es enthebt den Forscher aber nicht der Mühe, sich gründlich in den « Scritture riferite » und in den andern Abteilungen des Archivs umzusehen.

Und auch wenn die Herausgeber aus allen Abteilungen des Propaganda-Archivs alles abgedruckt haben, was sich dort für ihr Fachgebiet findet, so haben sie erst *ein* Archiv ausgeschöpft. Es sind noch viele andere übrig.

Man muss sich darüber freuen, dass es junge, wagemutige Forscher gibt, die sich fast unbekümmert an so grosse Aufgaben machen, deren ganze Grösse sie vielleicht von Anfang an gar nicht so recht durchschaut haben.

A. M. Ammann S. J.

Analecta Ordinis S. Basilii Magni. Series II, Sectio III. *Documenta Pontificum Romanorum Historiam Ucrainae illustrantia (1075-1953)*, cura P. P. Basilianorum collecta et edita. Vol. II 1700-1953. Romae 1954. S. xii + 667.

Zum Lob dieses Bandes ist zu wiederholen, was bei der Besprechung des ersten Teils derselben (siehe diese Zeitschrift 1954 H. 1/2 S. 205 ff.) gesagt wurde. Diesem zweiten Band ist eigen, dass derselbe auch aus der Zeit nach 1854 nicht wenige Dokumente enthält, die für gewöhnlich nur schwer zugänglich sind.

Es ist nicht zu verwundern, dass immer noch etliche Druckfehler den Augen der Korrektoren entgangen sind. Es gibt aber auch die eine oder andere Anmerkung zu machen. So handelt es sich in der Urkunde 880 vom Jahre 1817 nur um die kirchliche Bestätigung der durch Maria Theresia schon im Jahre 1776 verfügten Translation des podkarpathischen Bischofssitzes aus Mukačevo in das dort seit 1773 freigewordene Jesuitenkollegium mit Kirche in Užhorod. In

der Urkunde 906 kann es auf S. 372 nicht heissen « in *Gallica* professione Wizlok ». Das Wort « Gallica » ist sicher ein Lesefehler. Es fehlen auch verschiedene Bischofs-Ernennungsurkunden, so z. B. für die Bischöfe Firczak, Drohobeckyj und eine für den Bekennerbischof Gojdič. Für alle solche Unvollkommenheiten nimmt in anziehender Bescheidenheit der Herausgeber die Verantwortung auf sich.

Die ganze Sammlung ist nicht nur ein Denkmal, welches das Herz eines jeden Sohnes der edlen ukrainischen Nation erfreuen kann — sie ist auch ein sehr wertvolles, für die Zukunft unentbehrliches Hilfsmittel beim Studium der ukrainischen Kirchengeschichte.

A. M. Ammann S. J.

Byzantinische Geschichtsschreiber, herausgegeben von Dr. Endre von Iványka, Bd. I: *Die letzten Tage von Konstantinopel*, übersetzt, eingeleitet und erklärt von Endre von Iványka, Graz 1954, Kleinoktav, 101 S. – Bd. II: *Europa im XV. Jahrhundert von Byzantinern gesehen*; 1. Aus dem Geschichtswerk des Laonikos Chalkokondyles; 2. Die Nordlandreise des Laskaris Kananos; 3. Zwei Briefe des Manuel Chrysoloras je übersetzt, eingeleitet und erklärt von Franz Grabler; 4. Reisebericht eines unbekannten Russen (1437-1440), übersetzt, eingeleitet und erklärt von Günther Stökl, Graz 1954, Kleinoktav, 191 S.

Die von Universitätsprofessor Dr. Endre von Iványka herausgegebene Sammlung verfolgt den Zweck, einem weiteren Kreis von Lesern die byzantinischen Geschichtsquellen zugänglich zu machen. Dies kann natürlich nicht anders geschehen als durch Übersetzungen, entsprechende Einleitungen und Anmerkungen. Genau diese Methode ist vom Herausgeber und seinen Mitarbeitern Franz Grabler und Günther Stökl in glücklicher Weise eingehalten worden. Der Herausgeber hat selber das erste Bändchen bearbeitet, in dem er die letzten Tage von Konstantinopel nach dem sogenannten « Chronicon Maius » ihres angeblichen Verfassers Georg Sphrantzes, der in der Schilderung der traurigen letzen Tage des byzantinischen Kaiserreiches ohne Menschenfurcht seine auf dem Boden der griechisch-orthodoxen Kirche stehende Frömmigkeit zum Ausdruck bringt, in einer Weise, die dramatisch wirkt und für die griechische Orthodoxie Sympathie weckt. Deshalb ist die Prüfung des Wahrheitsgehaltes seiner Erzählung hervorzuheben, um so mehr als bekanntlich um das sogeannte " Chronikon Maius " und " Chronikon Minus " ein grosser Streit ausgebrochen ist, der bereits gegen das " Chronikon Maius " entschieden ist. Iványka hat darum mit Recht in seiner Einleitung auf diesen wichtigen Punkt hingewiesen. Die Übersetzung hat Iványka mit grosser Sorgfalt, ja in künstlerisch schöner Form gemacht. Seine Anmerkungen sind zwar sparsam; aber deshalb ist ihm kein Vorwurf zu machen, weil ja die ganze Sammlung sich an einen weiteren Leserkreis wendet, der ja

bekanntlich für gelehrte Anmerkungen keine Begeisterung hat. Immerhin hätte ich noch einige hinzugefügt z. B. über die ungeschichtlichen Ausführungen des Sphrantzes über den Ursprung des Schismas (S. 90), ferner über die Hilfe, die Kardinal Isidor von Kiew 1452 der bedrängten Stadt Konstantinopel erwiesen hat, über die patriotische Haltung, die auch ein anderer Kardinal, nämlich Bessarion, noch nach 1453 eingehalten hat. Der päpstliche Legat, der 1437 in Kreta Bogenschützen für Konstantinopel anwarb, hiess Markus von Tarentaise (S. 25), nicht Nikolaus von Kusa, der nur sein Begleiter war. Ob die herrliche Schilderung (S. 17-25) über den Empfang der Griechen in Venedig 1438 aus einem Brief des Demetrios Palaiologos stammt, wie Sphrantzes angibt, ist fraglich; denn der nämliche Bericht findet sich in den sogenannten Praktika des Konzils von Florenz (vgl. Joseph Gill S. I., *Quae supersunt Actorum Graecorum Concilii Florentini*, I, Roma 1953, 1-5); auch die Reise der Griechen von Venedig nach Ferrara (S. 25-28) findet sich in den Praktika (Gill I, 6-9).

Die Beiträge des Gymnasialprofessors Franz Grabler zum II. Bändchen sind umfangreich. Er bringt Übersetzungen des Geschichtschreibers Laonikos Chalkokondyles (S. 13-97) mit Anmerkungen. Der Text handelt vor allem über die Geographie des Griechen über Deutschland, Ungarn, Rumänien, Siebenbürgen, Frankreich, England, die Ostslawen, die Südslawen, Venedig, Genua, Spanien, Ferrara, Toscana, das übrige Italien (nur kurz). Diese geographischen Schilderungen sind sehr interessant, oft ungenau, aber trotzdem zum Verständnis anderer Geschichtsberichte des XV. Jahrhunderts oder sonstiger literarischen Quellen heranzuziehen. Auch über geschichtliche Persönlichkeiten, Hunyadi, Johannes Capistrano, König Ladislaus Postumus von Ungarn, sogar über die Geschütze der Türken bei der Belagerung Konstantinopels, finden sich kleine Auszüge des Chalkokondyles hier übersetzt. Trotz der verschiedenartigen Dinge, die hier zur Sprache kommen, findet sich der Leser nicht gelangweilt.

Die Nordlandreise des Laskaris Kananos (S. 101-105), ebenfalls von Grabler dargeboten, ist ein sehr kurzer Bericht über Norwegen, Schweden, Livland, Ordensland Preussen, Dänemark, Island.

Länger und lehrreicher sind die zwei Briefe des Manuel Chrysoloras; ersterer (S. 111-141) ist gerichtet an den späteren Kaiser Johann VIII. Palaiologos, letzterer an einen Verwandten des Briefschreibers (S. 142-145). Diese zwei Briefe sind Schilderungen der antiken und christlichen Denkmäler der Städte Rom und Konstantinopel. Über die Person des Verfassers könnte noch manches berichtet werden im Anschluss an das neue von Grabler nicht zitierte Buch Giuseppe Cammelli, *Manuele Crisolora*, Firenze 1941. Besonders verdient die Tatsache Erwähnung, dass er sich von der griechischen Orthodoxie zur katholischen Kirche bekehrt hat.

Der letzte Beitrag zum zweiten Bändchen, von Günther Stökl geliefert, ist ein Reisebericht eines Begleiters Isidors von Kiew zum Konzil von Ferrara-Florenz. (S. 152-171 Text). Die Erzählung ist typisch; denn sie erzählt die Eindrücke, die ein Russe jener Zeit von

abendländischen Städten empfing. Was er über das Konzil berichtet, ist getreu und ohne jede gehässige Stimmung erzählt.

Aus der Besprechung der zwei Bändchen der neuen Sammlung erhellt, dass das Unternehmen begrüsst werden muss. Auch theologisch interessierte Kreise können aus der neuen Sammlung manche Anregung gewinnen. Besonders wenn der Herausgeber, unterstützt von einem weiten Leserkreis, der die finanzielle Grundlage sichern würde, nicht bloss über das XV. Jahrhundert, sondern auch über das XIV. Jahrhundert Texte in Übersetzungen bieten würde, gewänne die ganze Sammlung erhöhten Wert. Ich erinnere z. B. an die Schriften des Demetrios Kydones (von dem eine deutsche Übersetzung seiner Konversionsschrift, von Dr. Beck kürzlich veröffentlicht wurde) und des Dominikaners Manuel Kalekas; damit will ich nicht sagen, dass die Unionsgeschichte in den Vordergrund dieser Sammlung, die ja den byzantinischen Geschichtschreibern in erster Linie gilt, gerückt werden sollte.

Georg Hofmann S. I.

J. Glazik M.S.C., *Die russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Grossen.* Münster in Westfalen 1954. S. xxxvi-270. 3 Karten.

Diese bedeutsame Doktordissertation, welche alle bisher im Westen zu diesem Thema vorliegenden Darstellungen weit übertrifft, stammt aus dem Missionsinstitut der Universität Münster in Westfalen, dessen Leiter Universitätsprofessor Dr. Th. Ohm O.S.B. ist. Sie bereichert in ausserordentlicher Weise unsere Kenntnisse über die Ausbreitung des Christentums in Osteuropa, in Asien, aber auch im nördlichsten Nordamerika. Von den westlichen Missionsbestrebungen der katholischen Kirche aus, die über das Meer nach Fernasien ausgriffen, sehen sich diese russisch-orthodoxen Bemühungen wie eine Arbeit von innen her an, die zu kennen für jeden aufrichtigen Christen von Wert ist. Darum muss man dem Verfasser für seine auf Quellenwerken und äusserst vielen, in mancherlei Zeitschriften verstreuten Abhandlungen aufgebaute Arbeit sehr dankbar sein. Das Literaturverzeichnis, welches vor allem russische Werke — andere gibt es zu diesem Thema kaum — anführt, umfasst 25 Seiten und die dort angeführten Darstellungen und Aufsätze sind im Text gründlich ausgewertet. Am Schluss sind in einem einzigen Register die Eigennamen, die Ortsnamen und sachliche Angaben zusammengefasst.

Das vorliegende Buch gibt keine theoretische Auswertung schon bekannter Tatsachen. Der Verfasser legt vielmehr die Tatsachen selber in ihrer zeitlichen Abfolge vor. In seiner verhältnismässig kurzen, aber sehr interessanten und selbständigen Einleitung schildert er das Heidenapostolat der russisch-orthodoxen Kirche der Zeit vor Peter dem Grossen (S. 1-32). Von den folgenden zwei Hauptteilen seiner Darstellung umfasst der erste das achtzehnte (S. 32-109) und der zweite das neunzehnte (S. 109-245) Jahrhundert. Innerhalb dieses Rah-

mens wird die langsam fortschreitende Missionsarbeit unter den Heiden, nicht aber unter den Mohammedanern für die einzelnen Gebiete, meist Sibiriens geschildert. Es ist aber auch die Missions-Tätigkeit, welche über das eigentliche russische Staatsgebiet hinausgriff, also die Arbeit in China und Nordamerika, in Korea und in Japan nicht vergessen. Der Verfasser übersieht auch nicht die Missionstätigkeit der russisch-orthodoxen Kirche unter den Heiden im europäischen Russland (S. 64-82, 211-229). Ein Abschnitt über den « Missionsgedanken in der Heimatkirche » schliesst die eigentliche Darstellung ab. Nur wenige Seiten sind den « Ergebnissen und Aussichten » dieser Jahrhunderte hindurch währenden Missionsarbeit gewidmet.

Das wechselvolle Leben vieler Missionare, ihre heroischen Opfer und schweren Enttäuschungen, die manchmal fast aufdringliche Unterstützung, mit der die russische Staatsgewalt ihrer Bekehrungsarbeit nachhelfen wollte, und dann auch wieder die Gleichgültigkeit für ihre Arbeit, welche dieselbe Regierung zu andern Zeiten bewies, treten klar zutage. Das Leben von zweien, besonders verdienten aus ihrer grossen Zahl hat der Verfasser in der Zeitschrift « Missionswissenschaft und Religionswissenschaft » besonders geschildert (1). Man erkennt auch leicht, wie wenig sehr oft diese Bekehrungsarbeit die Seelen der Neuchristen änderte. Wieviele aus ihrer Zahl sind doch immer wieder — und das oft nach sehr langer Zeit — ins Heidentum zurückgefallen!

Es wäre sehr zu begrüssen, wenn der verdienstvolle Verfasser in einer ähnlichen Arbeit auch die Mohammedanermission der russisch-orthodoxen Kirche behandeln wollte. Als letztes sollte dann eine nicht mehr historische, sondern eine analytische Darstellung der treibenden Kräfte, der Missionsmethoden, ihrer Vorteile und ihrer Schwächen folgen.

Die Kenntnisse, welche aus solch einer vollendeten wissenschaftlichen Verarbeitung der Arbeit der russisch-orthodoxen Kirche für die Glaubensverbreitung erfliessen, werden sicherlich von grossem Nutzen sein.

A. M. Ammann S. J.

M. Hellmann, *Das Lettenland im Mittelalter*, Münster-Köln 1954, S. xxii-264, eine lose beigelegte Karte – Beiträge zur Geschichte Osteuropas, hrsg. v. W. Markert, Bd. 1.

Ohne Zweifel ist das XIII. Jahrhundert eine der bedeutsamsten Epochen in der bisherigen Geschichte der Länder und Völker des Ostbaltikums. Damals wurden jene Landstriche in den mitteleuropäischen Kulturraum eingegliedert. Es handelte sich dabei vor allem um

(1) J. Glazik, *Filofei Leščinskij, der Pionier der Sibirienmission*, in: « Missionswissenschaft und Religionswissenschaft », Jahrg. 1953 H. 1, S. 24-35. — Ders: *Makarij Glucharev (1792-1848), Der Begründer der russisch-orthodoxen Altai-Mission*, wie eben, Jahrg. 1954 H. 3, S. 211-222.

das Gebiet der beiden heutigen Staaten Estland und Lettland. Der Verfasser der vorliegenden bedeutsamen Arbeit Privatdozent Dr. M. Hellmann behandelt die entsprechenden Ereignisse der lettländischen Geschichte. Er bespricht aber nicht ganz allgemein die Geschicke aller im heutigen Staat Lettland zusammengefassten Gebiete; vielmehr beschäftigt er sich nur mit den Zuständen und Ereignissen im eigentlichen Siedlungsgebiet des lettischen Volkstammes, welches kleiner war als das heutige lettische Staatsgebiet und vor allem das heute sogenannte Lettgallen umfasste.

Im ersten Kapitel seiner Abhandlung schildert der Verfasser « das Landschaftsbild und den Gang der Besiedlung des Lettenlandes »; das zweite Kapitel ist betitelt: « Das Lettenland um 1200 ». Eingehend bespricht H. darin neben manchem andern « die litauischen und ostslawischen Einflüsse », die sich um 1200 im Land bemerkbar machten. Besonders wertvoll scheint mir der lange Abschnitt zu sein über die « Volksordnung und Siedlung der Letten um 1200/1250 ». Hier ist viel bedeutsamer Wissensstoff an *einer* Stelle vereinigt, der sonst nur an zerstreuten und schwer zugänglichen Orten erreichbar ist. Das wichtigste Kapitel ist das nun folgende: « Das Lettenland in den politischen und geistigen Auseinandersetzungen des XIII. Jahrhunderts ». Es umfasst für sich allein auch fast 100 Seiten der ganzen Abhandlung. Es schildert zuerst « die Anfänge der abendländischen Mission und die Eroberung des westlichen Lettgallen bis 1224 ». Sodann handelt der Verfasser von « Polotzk, den Litauern und Lettgallen bis 1263 ». Es folgt die Schilderung der « Eroberung Lettgallens durch den deutschen Orden ». Im vierten abschliessenden Kapitel spricht der Verfasser sodann von dem Ergebnis der bisherigen Entwicklung, nämlich dem « Lettenland unter deutscher Herrschaft ».

Der Verfasser folgert, über meine Gedanken in meinen « Kirchenpolitischen Wandlungen im Ostbaltikum », Rom 1936 weit hinausgehend, dass die katholische Kirche daran gedacht hätte, über das Ostbaltikum hinaus, in das russisch-orthodoxe Gebiet von Nordosten her einzubrechen (S. 116 [freies Zitat]). Dies entspricht keineswegs meinen Auffassungen. Es scheint mir vielmehr ein tragisches Verhängnis gewesen zu sein, dass eine notwendigerweise mitteleuropäisch aufgefasste Heidenmission im Baltikum mit der Zeit zu einem Bruch mit dem russisch-orthodoxen Osten geführt hat, an den noch Papst Innozenz IV. im Jahre 1248 sicher nicht gedacht hat. Aus solchen irrigen Voraussetzungen heraus kann man weiterfolgernd auch mit Pašuto in den « Voprosi istorii » dazukommen zu behaupten, derselbe Papst Innozenz habe mit Hilfe von Johannes von Pian-Carpino mit den Tartaren ein Bündnis schliessen wollen — zur Vernichtung der russischen und der byzantinischen Kirche — eine Behauptung, für welche dieser sowjetrussische Akademiker auch nicht den leisesten Beweis vorbringen kann.

Sehr interessant, allerdings mehr für die Lokalgeschichte, sind auch des Verfassers Ausführungen über ein lateinisches Bistum in Polotzk oder im östlichen Lettgallen.

Etliche Bemerkungen in den Anmerkungen scheinen mir unnötig überlegen formuliert zu sein. Aus dem ganzen wertvollen Werk spricht grosse Liebe zur angestammten Heimat, ein gründliches geschichtliches Wissen und eine glückliche Gestaltungskraft. Man möchte dem jungen Gelehrten wünschen, dass er die Wissenschaft noch mit vielen ähnlichen Arbeiten möge bereichern können.

A. M. AMMANN S. J.

Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII, in *Miscellanea Historiae Pontificiae*, vol. XVIII, nn. 50-57. *Studi presentati alla sezione storica del congresso della Pontificia Università Gregoriana 13-17 ottobre 1953*, Roma 1954, Pontificia Università Gregoriana, XI, 180 pag.

Mit einer kurzen und guten Einführung des Herausgebers Friedrich Kempf, Professor der kirchengeschichtlichen Fakultät der Gregorianischen Universität, (IX-XI), werden hier acht Vorträge zum Thema *Sacerdotium et Regnum* abgedruckt, die beim Jubiläum der Gregorianischen Universität gehalten worden sind, während in den *Analecta Gregoriana*, vol. LXX-LXXI, die anderen aus dem gleichen Anlass in der genannten kirchengeschichtlichen Fakultät vorgetragenen Aufsätze zu den Themata *Scientiae Auxiliares et Historia Ecclesiae antiquae*; *Humanismus et « Ratio Studiorum »*; *Novae Investigationes Historicae de Iansenismo* veröffentlicht worden sind. Sämtlichen Verfassern wurden die verdienten Lobsprüche bei mehreren Gelegenheiten schon ausgesprochen oder im Vorwort der Herausgeber (Kempf; P. Petrus de Leturia), die den Druck überwachten, wiederholt. Von meiner Seite will ich in der Besprechung der erstgenannten Veröffentlichung hervorheben, dass das Thema *Staat und Kirche vom Ende des XI. Jahrhunderts bis zum Ende des XIII. Jahrhunderts* (somit könnte man den Titel gut umschreiben) von allen acht Verfassern, fast durchweg Kirchenhistorikern, gründlich behandelt worden ist und dass trotzdem Sonderkenntnisse im Kirchenrecht und in der Kirchengeschichte des Hochmittelalters von den Lesern nicht verlangt sind. Der Hauptwert wird mit Recht gelegt auf kristallklare Begriffsunterscheidungen, die zum Verständnis der nicht seltenen Kämpfe zwischen *Sacerdotium* und *Regnum* und der literarischen mit ihnen verknüpften Streitigkeiten notwendig sind. In dieser Hinsicht ist besonders der erste Aufsatz des Kirchenrechtlers *Stickler* richtunggebend; er wendet seine Aufmerksamkeit dem Studium der sogenannten Dekretisten und Dekretalisten unter dem Gesichtspunkt der Themastellung des Buches (Sacerdozio e Regno) zu, während der Professor der Kirchengeschichte *Maccarrone* einen guten Querschnitt durch den geschichtlichen Verlauf der Erörterungen über « *potestas directa* » und « *potestas indirecta* » bei den Theologen gibt. Sehr lehrreich sind auch die analytischen Darlegungen des Professors *Ladner* über die Begriffe

Ecclesia, Christianitas, Plenitudo Potestatis von Gregor VII. bis Bonifaz VIII.; eine Teilfrage aus diesem Gebiet, nämlich die Sinndeutung von *Beneficium* in den Kämpfen zwischen Friedrich Barbarossa und Hadrian IV., bietet Professor *Ullmann*. Zur Kirchengeschichte Spaniens sind drei Abhandlungen geboten, die in grossen Zügen das Verhältnis Gregors VII. zu Spanien darlegen und manche bisher bestehende geschichtliche oder rechtliche Unklarheit lösen (Prof. *Llorca*); mit meisterhafter Beherrschung des Quellenstoffes legt Professor *Pou y Martí* die Konflikte zwischen den Päpsten und den Königen Aragoniens im XIII. Jahrhundert dar; Professor *Fabrega* behandelt eingehend die von Pedro III. von Aragona gegen Papst Martin IV. eingenommene Stellung und seine spätere Aussöhnung auf dem Sterbebett. Mit feiner psychologischer Analyse gibt der Dominikaner *Walz* die Sinndeutung des « Papstkaisers » Innocenz III.; seine Ausführungen beweisen zur gleichen Zeit, dass ein solches Thema trotz des reichen Schrifttums über diesen grossen Papst noch immer zeitgemäss ist. Zum Schluss dieser meiner Besprechung, die vielleicht die Vorzüge des mir vorliegenden Heftes nicht genügend hervorhebt, möchte ich als Professor der östlichen Kirchengeschichte den Wunsch aussprechen, dass Vertreter des östlichen Kirchenrechts und der östlichen Kirchengeschichte zum gleichen Thema, wie es von den Vertretern des lateinischen Kirchenrechts und der abendländischen Kirchengeschichte im obengenannten Buch geschehen ist, sich äussern. Jedoch kann ich zugleich erwähnen, dass in den letzten Jahrzehnten auch auf diesen Gebieten viel gearbeitet worden ist. Ich erinnere an die vielen Veröffentlichungen, die zur Vorbereitung der Kodification des orientalischen Kirchenrechts erschienen sind, an Aufsätze, die gelegentlich des Jubiläums des Konzils von Chalkedon, und über das seit 900 Jahren schon dauernde Schisma (1054-1954) schon veröffentlicht worden sind. Zur Lösung der berühmten Streitfrage, ob Photios sich mit der katholischen Kirche ausgesöhnt hat, haben gerade die kanonistischen Texte, die in die Zeit der Gregorianischen Reform hineinreichen, Deusdedit, Ivo von Chartres, die Collectio Britannica entscheidend beigetragen. Es sei endlich darauf hingewiesen, dass der im Abendland viel zitierte Brief Stephans V. an den byzantinischen Kaiser Basilius vor kurzem nach seinem g a n z e n Wortlaut, wie er in einer alten griechischen Übersetzung erhalten ist, vom Assumptionistenpater Grumel veröffentlicht worden ist.

Georg Hofmann S. J.

Numismatica, artistica

Tommaso Bertelè, *L'Imperatore alato nella Numismatica bizantina.* Collana di Studi numismatici, I, P. et P. Santamaria, Rome, 1951, pp. 114, 9 illustrations hors-texte.

Bien connu pour son ouvrage sur *Il Palazzo degli Ambasciatori di Venezia a Costantinopoli* (Rome, 1932) et sa description des *Monete*

e Sigilli di Anna di Savoia, Imperatrice di Bisanzio (Rome, 1937), T. Bertelè, dans le premier volume de la Collection des *Studi Numismatici*, étudie avec pénétration certaines monnaies, particulièrement originales, frappées à Salonique sous le règne de Jean Comnène Doukas (1237-1244), de Jean Vatatzès (1222-1254), de Michel VIII (1258-1284) et d'Andronic II (1282-1328) Paléologue.

L'Auteur explique pourquoi un « empereur ailé » y figure et il donne l'interprétation de l'« aile » dans les monnaies byzantines. Il cite quelques extraits d'un poème de Manuel Holobolos, comparant à trois anges l'empereur Michel VIII Paléologue et ses deux fils: « Aux deux archanges du Seigneur, Michel et Gabriel, s'est ajouté l'empereur Michel comme un troisième ange ».

L'Auteur y voit (p. 51) un rappel de la parenté des Paléologues avec la famille des « Anges ». Il croirait volontiers (p. 52) que « l'aile, unie au portrait de l'empereur, symbolise un ange protecteur ». Mais pourquoi ce symbolisme apparaît-il seulement sur les monnaies de Salonique? T. Bertelè pense que ce phénomène monétaire est dû à l'influence des monnaies germaniques, abondantes dans ce port important, lieu de traffic incessant entre l'orient et l'occident.

Les deux derniers chapitres sont consacrés à l'influence des types monétaires européens sur les monnaies byzantines des XIIIe et XIVe siècles et au problème de l'apparition des nouveaux types monétaires byzantins après la IVe Croisade.

P. Goubert S. J.

Beatrice Playne, *St. George for Ethiopia*, Londres 1954, 200 pages.

Saint Georges est le patron de l'Ethiopie comme il est celui de l'Angleterre: c'est l'unique motif qui a poussé l'Auteur de ce livre au choix de ce titre. De fait, l'Auteur raconte ici avec vivacité, finesse et humour les aventures et les mésaventures rencontrées pendant un double voyage en Ethiopie, en 1946 et 1948. Très forte en peinture, et en même temps désireuse de connaître les peintures murales des vieilles églises et les illustrations des vieux manuscrits éthiopiens, elle s'est mise à la recherche et à l'étude de ces monuments cachés loin des routes carossables et des chemins battus. Evidemment, à Lalibéla elle accorde le plus de temps, mais elle a poussé ses investigations aussi dans les régions de Macallé, d'Adoua, d'Axoum, de Secota, de Quoram jusqu'à Dessié. Comme résultat immédiat, nous obtenons seize dessins à la ligne, faits par elle-même, huit photos de manuscrits du XIVe et XVe siècles, et six tableaux en couleur de sa main, en pleine page: une Visitation, une Madonne avec l'Enfant, une Crucifixion et un Saint-Georges, une Transfiguration et un Saint-Théodore. Ces reproductions ont bien des avantages sur la photographie, la plupart du temps inefficace dans ces églises obscures, sans pouvoir en atteindre la précision. Le dernier chapitre réunit les découvertes faites en 1948, en essayant de situer avec beaucoup de clarté ces créations

éthiopiennes dans l'histoire générale de l'art chrétien. Nul doute cependant que notre connaissance de l'art médiéval éthiopien dépend en première ligne du nombre et de l'excellence de la reproduction de ces monuments et de la description exacte et détaillée qu'on en donnera. Ce livre apporte une contribution appréciable à cette connaissance.

L'Auteur, allant à la recherche des églises, a dû nécessairement entrer en contact avec le monde de prêtres et des moines qu'elle décrit avec simplicité et franchise; elle a assisté aussi aux fêtes de Noël, du Mascal, des Rois, à des funérailles; et elle a pu examiner la caisse liturgique couverte de peintures qui contient le calice et boire l'eau du Jourdain, sans qu'elle s'attarde à une description de ces choses.

A. R., S. J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

H. E. del Medico, Paris, *Les Esséniens dans l'œuvre de Flavius Josèphe*, in: *Byzantinoslavica* Bd. XIII 1 (1952) S. 1-45; Bd. XIII 2 (1952-1953) S. 189-226.

Der Verfasser sucht nachzuweisen, dass die von allen Religionsgeschichtlern anerkannte jüdische Sekte der Essener niemals existiert habe, dabei muss er sich vor allem mit verschiedenen Stellen aus Flavius Josephus in dessen slavischer Übersetzung auseinandersetzen. Ob ihm der Beweis gelungen sei, mag dahingestellt bleiben. Erfreulich ist jedenfalls, dass die Prager Zeitschrift: « Byzantino-Slavica » Aufsätze auch von nicht kommunistischen Verfassern bringt.

A. M. A.

The Angels of Light and the Powers of Darkness. A Symposion by Members of the Fellowship of S. Alban and S. Sergius. Edited by E. L. Mascall. London 1954, The Faith Press, Ltd, VI + 90 pages.

Das Büchlein enthält, nebst einem kurzen Vorwort des Herausgebers, drei Beiträge: 1. *Angels and Human Knowledge* von H. A. Hodges, Philosophieprofessor an der Universität von Reading; 2. *Angels and Demons in the Eastern Orthodox Spiritual Tradition* von Hochw. Vater Basil Krivoschein, Priestermönch der Östlichen Orthodoxen Kirche; und 3. *Angels and Demons in Human Life*, von Rev. Gilbert

Shaw. Der erste und dritte Beitrag stellt die christliche überlieferte Lehre über Engel und Teufel in den Rahmen der modernen Philosophie und Psychologie, der mittlere beschäftigt sich im einzelnen mit der betreffenden Lehre im Leben des hl. Antonius, bei Euagrius Ponticus, in den « Geistlichen Homilien » (die man gewöhnlich dem Makarius zuerkannt hat), und bei Diadochus von Photike, ohne jedoch im einzelnen die Quellen zu zitieren. Ziel der Veröffentlichung ist, die anglikanische wie die orthodoxe Angelologie und Dämonologie durch Vertreter beider Konfessionen sachlich darstellen zu lassen, so ihre Übereinstimmung aufzuweisen und dadurch der Union einen Dienst zu erweisen. Man kann hinzufügen, dass die Darstellung der drei Autoren auch in allem Wesentlichen mit der katholischen Lehre übereinstimmt. Dass gerade bei Diadochus von Photike zum ersten Mal des Jesus-Gebet erwähnt sein soll (S. 41), über diese Datierung liesse sich disputieren. Sonst haben wir an Kritik zu diesem schönen Büchlein nichts zu bemerken. Auch die beiden anglikanischen Autoren bemühen sich um eine tief christliche, von jedem Rationalismus befreite Lehre über Engel und Dämonen und treffen sich hier mit der katholischen Überlieferung, abgesehen davon, dass im dritten Artikel nicht selten auf katholische Quellen und Heiligenleben hingewiesen wird.

B. Schultze S. J.

Acta S. C. de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantia. Vol. III: 1710-1740. Collegit et adnotationibus illustravit P. Athanasius G. Welykyj OSBM. Romae 1954. Pag. x + 327.

In memoriam Achillis Beltrami. Miscellanea philologica. Università di Genova, Facoltà di Lettere. Istituto di Filologia Classica 1954, pag. 245.

The Epistles, Gospels and Tones of the Byzantine Liturgical Year by Irmgard M. de Vries, Obl. O. S. B. 'Vita et pax' — Schotenhof, Antwerp. Reprint No. 3. *Eastern Churches Quarterly* 2/6 (1954), pag. 39.

INDEX VOLUMINIS XX-1954

1. — LUCUBRATIONES

2. — COMMENTARII BREVIORES

3. — RECENSIONES

Impr. pot.: Romae, 6-XII-1954. I. O. DE URBINA S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*
IMPRIMATUR: *Ex. Vic. Urb.* - 7-XII-1954 - A. TRAGLIA, Arch. Caes. *Vicesger.*

1954 — ROMA — TIPOGRAFIA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9

VOLUMEN XX I-II MCMLIV

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

1954

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

Eduntur et administrantur a

PONTIFICIO INSTITUTO ORIENTALIUM STUDIORUM

Piazza S. Maria Maggiore 7 - Roma

Orientalia Christiana Periodica constant singulis annis circiter 450 paginis in *quattuor* numeris.

Pretium annuum: in Italia **3500** L. it.
extra Italiam **3800** L. it., **6,00 doll. americ.**

SUMMARIUM

COMMENTARII BREVIORES

RECENSIONES

Patristica, theologica

DATE DUE

Temporarily circulated from
Pacific School of Religion
